نقد الحداثة
في فكر هايدغر



الدكتور محمد الشيخ



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

نقـد الحداثـة
في فكر هايدغر

نقد الحداثة في فكر هايدغر

الدكتور محمد الشيخ



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرســـة أثنـــاء النشـــر ـ إعـــداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الشيخ، محمد

نقد الحداثة في فكر هايدغر / محمد الشيخ.

٦٩٥ ص.

ببليوغرافية: ص ٦٩١ ـ ٦٩٥.

ISBN 978-9953-533-02-5

١. الفلسفـــة الحديثـــة. أ. العنـوان.

193

الطبعة الأولى

بيروت، آب/أغسطس ٢٠٠٨

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات

مقدمـــة

إن «ما لم يفكر فيه فكر مفكر ما» ـ أو قل: إن الأمر «غير المفكر فيه لدى مفكر ما» (L'Impensé) ضمن «ما أمكنه التفكير فيه» من قضايا ـ لهو أعظم ما يمكن أن يمنحه هذا الفكر، وأن يهبه للناظر في «تاريخ الفكر». وبقدر ما هو «يفكر» فكراً ما؛ أي «ينظر» في ما يقتضيه الأمر الذي هو ناظر فيه، فإنه يعظم «لا مُفَكَّرُهُ». وبقدر ما هو يكون عمل مفكر ما عملاً «عظيماً» ـ وهو أمر ليس له أن يقاس بحجم مؤلفاته ولا بكثرة ما كتب ـ يكون «ما لم يفكر فيه» شأناً «خصباً» «غنياً»؛ وذلك لدرجة أنه ما يفتأ يطفح إلى سطح فكره ويدل إلى نفسه، وذلك بما هو «الشأن العظيم» الذي ما فكر فيه أبداً. . . تلك هي دروس المفكر الألماني مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) التي أفدناها منه، وذلك بعد أن أعملها في قراءة «الفكر الغربي» من أقدم عهده إلى آخر تمامه. والحال أنه لئن كان لهذا النهج الجديد الذي أنهجه هايدغر لتاريخ الفكر من إمكان تطبيق، فإنه بالأحرى والأولى أن ينطبق عليه هو نفسه. فلمفكر معتكف الغابة السوداء نفسه، «ما فكر فيه»، وله «ما لم يفكر فيه». وما أعظم «ما فكر فيه» هايدغر! لكن أعظم منه «ما لم يفكر فيه» هو! وهذا الكتاب هو، **أولاً** وقبل كل شيء، نظر في «ما فكر فيه» الرجل، وذلك قبل أن يكون سعياً إلى التفكير في «ما لم يفكر فيه».

خذ بنا، بادئة، إلى «ما فكّر فيه» الرجل ـ أو قل: «مُفَكَّره» ـ نتفكر فيه ونستطلع طلعه:

أولاً؛ الحق أن هايدغر ما كان بالمفكر الذي اعتقدت فيه المتصوفة

الجديدة أنه «المفكر المتصوف». فلئن هو حق أن هناك جوانب من فكره يمكن أن يستشف منها، بضرب من التسهل والتجوز، أنه كان صوفي المنحى والهوى والمنزع: تشهد على ذلك بعض مقاطع كتابته التي كادت تكون، من فرط نفحتها الصوفية، كتابة «قبالية»، كما تشهد عليه أنظاره العجيبة بشأن «ما لا يُقال»، وتأملاته بشأن «الصمت والكلام»، وبعض أنحاء «طعنه» في العقل والمعقولية، وإعجابه بأحد كبار متصوفة المسيحية في متمّ العصر الوسيط ـ الشيخ العلامة إيكهارت (Maître Eckhart) (١٢٦٠ ـ ١٣٢٧) ـ وذلك حد اعتباره «أحد شيوخ الفكر» الذي ما تردد هو في الإعلان أنه منه نتعلم «كيف نقرأ وكيف نحيا». وذلك لما تهيأ لدى أستاذ الفكر هذا وشيخه من «أمور حسنة عديدة يمكن المرء أن يفيد منها، وأن يحفظها عنه»:

منها؛ أن العلّامة إيكهارت هذا وجد أنه ما كان من شأن «الإله» أن يصير «حق الإله»، في «ما وصفه به علماء اللاهوت»، وإنما في «ما لم يصفوه به» ـ كذا وجد هايدغر «حقيقة الكينونة» ـ وهي التي كان عليها مدار مشروع فكره بأكمله ـ لا في «ما قاله الفلاسفة» عن «الكينونة»، وإنما في «ما لم يفكروا فيه»؛ عنى أنه وجد حقيقة الكينونة لا في «مفهومها»، كما دلت عليه كتابات الفلاسفة، وإنما الأمر كان بالضد؛ أي في «ما ضاد مفهومها» المتداول بين أهل النظر.

ومنها؛ أن هم إيكهارت ما كان، على التحقيق، النظر في أمر «الإله» والاعتبار، وإنما كان التفكر بشأن سمة «ألوهة الإله» (deitas) هذه، وإعمال النظر فيها أجزل النظر ـ وذلك مثلما كان هم هايدغر اعتبار «الكائن» (ens)، وإنما هو النظر في «كنهه» (Essentia) كان؛ أي اعتبار أمر «كائنيته»، على أي وجه هو «كائن» وما معنى أنه «كائن»؛ عنينا النظر بشأن «الكينونة».

ومنها؛ استحالة وصف «الإله» بأنه «كائن» («Dieu «est)، وذلك لأن من شأن هذا الوصف أنه يشي بأمر «التناهي» ـ إذ الوصف بالكينونة محمول «متناه» ـ ولا يمكن أن يقال عن الإله: «إنه كائن متناه». ولعل في هذا بدء درك للبينونة بين «الكائن» و«الكينونة». ولعل فيه أيضاً ما يشي عن بدء فهم أن الكينونة متناهية. . . ولئن كان هذا الأمر ـ أمر «عدم تناهي» الإله و«تناهي» الكينونة ـ هو معيار التفرقة بين الاثنين، ما كان من شأنه أن حال دون الزعم أن هايدغر «إله الكينونة»، فإنه أيضاً شكل «تخماً» من «تخوم» نظر هايدغر، و«حدّاً» من «حدود فكره»، وقف هو عند مجمله، ولم يفصل القول في أمره، ولا هو بيّنه.

كل هذا نمّ عن ضرب من «التقارب» بين فكر هايدغر وفكر الصوفية، وهو «تقارب» ـ أو بالأحرى «غريب تآلف» ـ كان من شأنه أن صار «تقريباً» عند بعض قراء هايدغر الباحثين عن «البعد الصوفي» في فكره، والمفتشين عن «الإله» أو «الألوهية» في ما أسموه: «لاهوته السالب»، وذلك حتى وإن هم أقروا أنه كان «لاهوتاً من دون إله»، والمنقبين عن «الامتدادات الشرقية لفكر هايدغر». والحال أن الرجل نفى، مرات عديدة، هذا «التقارب» و«التوارد»، فأبطل، قبلاً، «محاولات التقريب». ولئن حق أن لغته اقتربت، أو كادت تقترب، من لغة المتصوفة، وذلك بجمعها، في الحديث الواحد، شأنها في ذلك شأن المتصوفة تماماً، بين ما من شأنه أن «يخرق»، أحياناً، منطق «عدم التضاد»، وذلك في حديثه عن «استرار» الكينونة و«اشتهارها»، وعن «استتارها» و«تبدّيها»، و«تجلّيها» و«كمونها»، و«ظهورها» و«ضمورها»، في الآن نفسه. . . وكلامه عن «الكينونة» بما هي «ستورة» وتحب «الستر»، بما أفاد معنى «السر» و«الستر» و«الاستتار» و«الإسرار». . . وبما كان من أمر وصفه «الكينونة» من حيث إنها هي «القريبة» التي من شدة قربها لا تظهر للنظار، وإنما حجبها شدة قربها وشدة ظهورها، وأن شأنها لهو، شأن الإله الذي قال عنه المتصوفة: إن «الحكمة في خفاء الإله شدة ظهوره»، وأن «لا شك في أن شدة الظهور موجبة للخفاء»، وأن «من شدة الظهور الخفاء»، وذلك حتى مثلوا هم لذلك بقرص الشمس حين يعظم شعاعه ويتقوى إشراقه، فإن الأبصار الضعيفة لا تقوى على مشاهدته مع شدة ظهوره، فصارت شدة الظهور موجباً للخفاء[1]، وحتى هم مثلوا له، أيضاً، بسواد العين من الإنسان؛ فإن الإنسان لا يدرك سواد عينه لشدة قربه منها، وحتى قال شاعرهم:

لقد ظهرت فلا تخفى على أحد ... إلا على أكمه لا يبصر القمرا

لكن بطنت بما أظهرت محتجباً ... وكيف يعرف من بالعزة استترا

وقال آخر:

وما احتجبت إلا برفع حجابها ... ومن عجب أن الظهور خفاء

---

(١) أحمد بن محمد بن عجيبة الفاسي، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٢٣٧.

كذلك جعل هايدغر من «الكينونة» الحقيقة المتخفية، التي من فرط انجلائها لا تنبدي، وذلك مثلما تحدث عن «العمى الأنطولوجي»، من حيث هو «عمى» عن درك «انجلاء الكينونة» ـ اللهم إلا لدى خاص خاص المفكرين. . . كل ذلك، وغيره كثير، أوحى للباحثين بما سمّوه: «صوفية هايدغر»، أو «منحاه الصوفي».

والحال أن أوجه «التقارب» هذه التي دلت عليها أنظار هايدغر، والتي يمكن جمعها في ما وسم به هو نفسه «أنطولوجيته» من كونها «أنطولوجيا لغز» و«أنطولوجيا سر»، ما كانت لتعني أنها كانت تمتح من «اللامعقول» ـ سواء هو عنى مسلكاً رومانسياً، أم انتحى منحى صوفياً، أم انتهج نهجاً غيبياً ـ إذ لئن كانت الكينونة «لغزاً»، فإن هايدغر ما فتئ يدعونا إلى محاولة الاقتراب من هذا اللغز. وإذا حق أن الكينونة نفسها «لغز»، فإنه لا يحق أن الكينونة هي «اللامعقول» الذي يأتي كل معقول ليصطدم به وليسقط في ما يمكن اعتباره «عجز الفكر». وإنما الأمر على الضد من ذلك: إن الكينونة، من حيث كانت «لغزاً»، هي ما يحضنا على إعمال الفكر والنظر، وما يدعونا إلى التأمل والاعتبار. بل إن الكينونة نفسها تدعونا إلى ذلك. فهي ما يجب «النظر» فيه و«القول» عنه. وما كان من شأننا الاحتجاج بأمر «ما لا يُقال»؛ إذ ليس بمكنتنا أن نفهم «ما لا يقال» إلا بدءاً «مما يقال»، على وجه الإبانة الأوجه؛ أي بدءاً من إعمال «التفلسف» الحق. فوحده، عند هايدغر، ذاك الذي يدري كيف يقول «ما يُقال»، مؤهل للنظر في شأن «ما لا يقال». وليست الكينونة «تكون» إلا بقدر ما تدفعنا إلى «عظيم الفكر» و«مبين القول»، وتطالب بأن تكون محل «تفكير» و«إبانة».

ولئن حق أيضاً أن «الكينونة» لا يمكن أبداً «تصورها» بضرب من النظر التمثلي الحيسوبي، وأنها ما كان من شأنها أن تحصل بالفهم والميز ـ إذ هي «ما لا يدرك بفهم»، و«ما لا يخترق بدرك»، و«ما لا يكتنهه عقل» (L'Inconcevable) ـ فإن «ما لا يمكن تصوره»، لا يعني أنه أمر ضبابي معتم، أو أنه سر منفوث مظلم، وإنما هو، بالضد من ذلك تماماً، حد منجلٍ وتعمية بينة. ووحده ذاك الذي يجد له مكاناً في «الأمر الواضح»، يتمكن من فهم ذاك الذي لا يمكن دركه وتصوره بالعقل الحسابي. أما ذاك الذي يبحث عن الأسرار المنفوثة وغوامض الأشياء المخفية المستورة، باسم «اللامعقول»، وقد وجد فيه «المبدأ» و«الملجأ»، وذلك حتى قبل أن يحاول تصور «الشأن المعقول»،

ويفلح في كشفه بتوسل حدود العقل القصوى، فإن شأنه ألا يظفر بشيء، وألّا يلوي على أمر. وهو لا يجد من هايدغر سوى الزراية.

ولئن كان هايدغر قد ألح على فكرة «التجربة»، بما أوحى بمعنى «التجربة الصوفية»، وذلك بما تضمنته من «إعداد» و«تهيؤ» و«استئثار» و«تملك»، فإنه أكد، من جهة أخرى، أن لا صلة لتجربة «الفكر» هنا بالتجربة الصوفية، وأنها ما كانت «استنارة» أو «تبصرة» أو «حدساً صوفياً» أو «ذوقاً»، وإنما هي فعل «فكر»، وإعمال «نظر» وحفظ «تيقظ». فشأن «التجربة»، هنا، أنها ما كانت لتفيد معنى «التجربة الصوفية»، بمقاماتها وأحوالها ومداركها ومنازلها. فما كانت هي فعلاً استشرافياً حتى تكون خبرة صوفية. ذلك أن «اليقظة» في «انتظار» حدث «بدو الكينونة»، بعد عهود من الانطماس، و«الإقامة في هذا الانتظار»، أمر من شأنه أن يخبر بما هو «قفز» في ما وراء عهود «نسيان الكينونة». فهي إذاً «تجربة مفكرة»، لا «تجربة صوفية».

ولهذه الأسباب مجتمعة، كنت تجد هايدغر ينتفض ضد كل صنوف المذاهب الغنوصية التي حاول البعض تقريب فكره منها؛ من تنجيم، وعبادة أسرار، ومذاهب حكمة إشراقية، ورؤى عالم بروتستانتية أو كاثوليكية... فحتى في أقصى حال سكرته، حافظ هايدغر على صحوته؛ عنينا يقظة الفكر. كلا؛ ما كان العقل، ولا اللاعقل، ولا الجنون... إلا إهمالاً ينسى أن يفكر في مصدر كينونة العقل، ويصدر عن التفكير في طريق مجيئه إلينا. وما القول: «شأن الإنسان أنه راعي الكينونة ومتعهدها»، بالمفيد أي «رعاية ملائكية أو غيبية»، ولا أي «منزع صوفي للاتحاد بالطبيعة»، وإنما هو أمر يطلب جهد الفكر وجِدّه، وبذل وسع النظر وأجزله.

فقد تحصّل؛ أنه ما كان هايدغر متصوفاً، وما يجب عليه. والشيء بالشيء يذكر: لقد حاول البعض أن يجد لفكر هايدغر «استلهامات» و«امتدادات» في الفكر الشرقي ودياناته؛ من ديانة زنّ، وبودية، وغيرهما... بيد أن هذا مدرك يكاد يكون مستحيلاً. خذ، مثلاً، ما أورده العلامة الصوفي المغربي أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي ـ المعروف بابن الزيات ـ في ضميمته على كتاب **التشوف إلى رجال التصوف** الموسومة بوسم: أخبار أبي العباس السبتي: «حدثني أبو علي عمر بن يحيى الزناتي، قال: حدثني أبو القاسم عبد الرحمن بن إبراهيم الخزرجي، قال: بعثني أبو الوليد بن رشد من

قرطبة وقال لي: إذا رأيت أبا العباس السبتي بمراكش، فانظر مذهبه وأعلمني به. قال: فجلست مع السبتي كثيراً إلى أن حصلت مذهبه، فأعلمته بذلك، فقال لي أبو الوليد: هذا رجل مذهبه أن الوجود ينفعل بالجود، وهو مذهب فلان من قدماء الفلاسفة»[٢]. ولئن علم القارئ أن مذهب هذا المتصوف كان أن من كنه كل «كائن»، مهما كان أمره وقدره، أن «يجود» بما لديه ـ أوَليس شأن الوجود أن ينفعل بالجود: الأرض تجود بنباتها، والسماء بمائها، والأشجار بثمارها، والإنسان بإحسانه؟ تذكر، لا محالة، تحديد هايدغر «الكينونة» بما هي «إعطاء» و«إفضال» و«انبذال» و«انوهاب»؛ وذلك منْ حيث إنها ما من شأنه أن «يجود» علينا بوجودنا وبالأشياء، وإن من واجبنا حفظ ما وهبتنا إياه ـ وذلك وفقا لمبدأ: «دع الكائن يكون بما هو كائن، ولا «تستكرهه» على أن يصير على نقيض ما هو كائنه» ـ وأن نتعهده بما الكينونة «استعهدتنا» أمره و«استحفظتنا» شأنه. لكن المقارنة هنا تقف؛ إذ للمقارنات حدود. فمن جهة أولى، رفض هايدغر أن يسوّى بين فهمه أمر «الكينونة» ـ من حيث كانت «إفضالا» ـ وفهم المتصوفة للإله ـ من حيث هو «المفضل» و«المنعم» و«الجواد» ـ إذ ما فتئ يلحّ على أن الإله «كائن»، وأنه ما كان بهذا هو «الكينونة»؛ بل إنه من «إسباغ» الكينونة ذاتها. ومن جهة ثانية، لئن ألح المتصوفة على نِعَم الله وأفضاله، بما كادوا يقاربون به مفهوم «إفضال الكينونة» عند هايدغر، فإن الخلاف متبد بين الأمرين من وجوه: منها؛ أن المتصوفة ما فارقوا أبداً التصور اللاهوتي للإله من حيث هو «علة» الكون، بينما قطع هايدغر مع هذا التصور، مؤكداً أن الكينونة ما كانت «علة» الكائنات، وإنما هي «الإفضال» بها و«الجود». ومنها؛ أن المتصوفة ظلوا «إنسانيّي» المنتحى؛ إذ لئن اعتبروا أن الله هو «المنعم»، فإنهم أكدوا أنه أسبغ على الإنسان سوابغ النعم، **أولاً**، بالإيجاد، و**ثانياً**، بالإمداد، وأعطى الإنسان كل ما يريد وملّكه الكون كله يتصرف فيه كما يريد. والحال أن هايدغر ما كان ليقبل أبداً بهذا المنحى «التأنيسي» الذي انتحاه المتصوفة. فما كان لإنسان من «مزية» عنده إلا بما هو «مجلى» ـ محل انجلاء ـ الكينونة.

أما بعد، ما كان الرجل، بدءاً، بالباحث في «الشرق» عن «عزاء

---

(٢) أبو يعقوب بن يحيى التادلي بن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق، نصوص ووثائق؛ ١ (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، ١٩٨٤).

ميتافيزيقي»، بل إنه من عزاء «الغرب» الميتافيزيقي هرب، ولتجاوزه سعى وطلب. ومثلما اعتبر أن «داء» الفكر إنما نشأ في «الغرب» ـ وهو ما كنّى عنه بلفظ (Enteignis) بما أفاد به «انحجاب أمر الكينونة» عن الإنسان و«اغتراب كنهه عنها وانطماسه»، كذلك وجد أن لا «حل» إلا في «الغرب» نفسه وبه ـ وقد فهم «الغرب» هنا لا بفهم شوفيني، ولكن بمعنى «المنبع» و«المنهل» الذي نهل منه المفكرون الغربيون أنظارهم الميتافيزيقية وغرفوا منه ـ أي في التهييء لزوال الانحجاب وانسحاق الاغتراب، والإعداد لبدوّ الكينونة للإنسان «البدوّ الجديد» الذي يتصادى مع «البدوّ الصبيحي» القديم الذي شهد عليه مفكرو اليونان الأوائل الصبيحيون، والتحضير المستأنف لانتماء كنه الكينونة إلى الإنسان وانتماء كنه الإنسان إلى الكينونة، على جهة استئناف «البدء الإغريقي» واستدعائه ـ هو ذا ما عارض به هايدغر الحال الأول، وسمّاه (Ereignis). قال الرجل: «إن قناعتي الراسخة، هو أنه وحده بدءاً من محل العالم الذي نشأ عنه العالم الحديث، يمكن تهييئ منعطف، وأن هذا المنعطف لا يمكن أن يتحقق بتبني مذهب البوذية، أو مذهب الزن، أو تجارب للعالم أخرى كان منشؤها في الشرق. إن منعطف الفكر يحتاج إلى مساعدة التراث الأوروبي، وتملك هذا التراث، والاستئثار به من جديد. فشأن الفكر ألا ينعطف إلا بالفكر الذي يغرف من منبعه نفسه، ويؤول إلى ذات مصيره». فليعتبر.

والحق، ثانية، أن هايدغر ما كان «مفكر البيئة» الراديكالي، كما أراده دعاة «النزعة الإيكولوجية الجذرية» (Deep Ecology)، أو توهموه، أو خيّل إليهم أنهم وجدوه ولأفكارهم آنسوه. فلئن حق أن الرجل أوقف نظره على اعتبار مصير الكائن ـ «الطبيعة» ـ في زمننا هذا، وذلك بضرب من الاعتبار الفكري العميق، والذي يكاد القارئ يستشف منه حال «المالنخوليا» و«السويدائية» تستبد بالمعتبِر، بحكم جلال المعتبَر وهول ما أصابه في زمننا هذا من «استصناع» عسفي و«استكراه» اعتباري و«تدمير» همجي، وذلك شأن كل مفكر حق ـ أوَلم يشر أرسطو قديماً، في نص مغمور له عن «الإنسان العبقري والمالنخوليا»، إلى أن من شأن الإنسان الفذ النجيب، إذ يُعمل فكره، أن يحزن للأمر ويرتمض؟(٣) وألم يردد هايدغر، حديثاً، الرأي نفسه في كتابه

(٣) Aristote, *L'Homme de génie et la mélancolie*, traduction et notes de J. Pijeaud (Paris: Petite bibliothèque Rivages, 1988).

مفاهيم أساسية في الميتافيزيقا، من أن من شأن إعمال النظر الفلسفي في مجريات الأمور أن تشوبه دوماً مسحة سويدائية مغتمة قاتمة؟ وذلك على خلاف النزعة الأخرى التي سادت في الفكر الغربي، ومثلها الماركيز دو ساد (١٧٤٠ ـ ١٨١٤)، التي رأت أن «الطبيعة» «أم شريرة» ما تفتأ تأكل أبناءها بلا شفقة أو رحمة، وتدفعهم إلى التقاتل والتناحر، ولا تقدر إلا على فعل «الشر»، به وحده تستقوي[٤]. ولئن حق، أيضاً، أنه طالما لجأ هايدغر إلى الشعراء ينصت إلى أشعارهم بشأن فقدان «الأرض» و«الموطن»، في زمن «اجتياح التقنية» و«اجتثاث الأرض»، وذلك مثلما فعل مع الشاعر الفرنسي رونيه شار (١٩٠٧ ـ ١٩٨٨): إذ أفضى الشاعر إلى الحكيم بأن السلطات لجأت، في ضواحي العاصمة الفرنسية، إلى إقامة «قواعد لإطلاق الصواريخ»، وأن البلد بأكمله صار مجتاحاً الاجتياح الذي لا يُصدّق. وقد علّق هايدغر على قول الأديب: إن قول الشاعر هذا، الذي لا يمكن وصفه بالحمية العاطفية، ما كان ليعبر إلا عن اجتثاث الإنسان وفقده جذوره ـ فإن هايدغر ما كان ليصدر عن تصور للطبيعة رومانسي، أو جذري، أو معاد للإنسان. والحق أن تصور هايدغر للطبيعة مخالف لما ذهب إليه البعض. فلئن ذهب البعض إلى أن هذا التصور كان تصوراً «شاعرياً» وليس «علمياً»، وذلك بحجة ادعاء هايدغر أن «موت القمر» حدث في اللحظة التي «وضع الإنسان فيها رجله على أرضه»، ولئن دافع عن «فلسفة الطبيعة» التي قالت بها المثالية الألمانية، لا سيما منها شلنغ، فإن ذلك لا يعني أنه تصور «الطبيعة» بما تصوره بها الاتجاه الروحي والعضوي. فما كانت الطبيعة عنده «حميماً أصلياً»، ولا كانت «حمأة أمٍّ»، فبالأحرى أن تكون «مستنقعاً بدائياً» يفور بالحياة ويلهم رؤى العالم العضوية والبيولوجية. كلا؛ ما كان تصور هايدغر للطبيعة على هذا النحو. ولئن عدّ «الطبيعة» الجملة المحيطة، فإنه خشي دوماً من أن يكون كلامه هذا يوحي بأي منزع طبيعي أو مسعى روحي.

ولهذا كله، فإن فيلسوف المعتكف كان أبعد ما يكون عن أي حمية بيئية صوفية مغالية، وما كان هذا المنزع إلا ليوحي له بابتسامة ساخرة. لا ولا ثمَّ

(٤) أورد **ساد**، في رواية **جوستين الجديدة**، ما يلي: «أجل، أنا أكره الطبيعة أشد ما تكون الكراهية، وأبغضها أبغضَ البغضاء. ولئن أنتم أردتم أن تعرفوا علة ذلك، فأنا مستعد لأن أجيبكم بأنني أعرف نيات هذه العجوز الشمطاء تمام المعرفة، كما أنني أعرف نياتها المروعة المقيتة. . . ولذلك، فإنني أجد المتعة، كل المتعة، في تقليد نزواتها»!

فكره عن مسعى إلى «التخلي عن التقنية»، باعتبارها «من عمل الشيطان»، و«العودة إلى الطبيعة العارية». ولئن لاحظ هيمنة مبدأ «العاقلية» على العصر الحديث، الهيمنة أشدها، فإنه لم يكن ليدعو إلى أي استلهام روحي أو استشراف نبوئي حتى ينظر في هذا المبدأ، وإنما كان يستحث على إعمال «صبر الفكر التاريخي وجَلَدِه وأناته». ولئن طعن في «علو الإنسان»، و«مخيلته»، و«ادعائه الميزة على الكائنات والمزية» ـ وهي أنظار كادت تشابه أنظار «دعاة البيئة» ـ برفضهم اعتبار تقدير منزلة الإنسان من الكون المنزلة الأسمى ـ فإن هايدغر ما كان للنزعة الإيكولوجية المتطرفة متبنياً، ولا بدعاويها المغالية مؤمناً. وبالضد من ذلك، فإنه ما كان للتقنية مهاجماً، ولا للإنسان مؤثماً، بل كاد، في العديد من الأحايين، أن يعتبر الإنسان ـ وهو الذي اعتبره حماة البيئة «الجلاد» ـ «ضحية» لمبدأ «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاسترصاد». وتلقاء ذلك، لئن عمد مغالو دعاة البيئة إلى تجريد الإنسان من «أمانة» حفظ «الكون»، وبادروا إلى «عزله» من مهمته، إما بدعوى إخلاله بواجبه، أو بدعوى أنه ليس بشيء حتى يتحمل مسؤولية الشيء، فإن هايدغر ما فتئ يلحّ على أن الإنسان، والإنسان وحده ضمن هذا الكون الفسيح، هو الذي «أنيطت به» مهمة «الاستعهاد» و«الاستئمان» و«الاستحفاظ» اتجاه الكائنات. وبالجملة، لقد كان هايدغر للإنسان «مستبرِئاً»، ولم يكن له «متهماً».

وما كان هايدغر، ثالثاً، «مفكر الاختلاف»، مثلما رام «أهل الاختلاف» أن يجعلوا منه ذلك. فلئن عُرف عن هايدغر أنه «مفكر الاختلاف الأنطولوجي» ـ أو «البينونة» ـ الداعي إلى ضرورة التمييز بين «الكائن» و«الكينونة»، فإن «أهل الاختلاف» لا بد صُدموا بـ ««آرائه»، وذلك حين راموا أن يجعلوا منه «مفكر اختلاف اجتماعي وثقافي وسياسي»، وأن يلحقوا هذا الضرب من الاختلاف، الذي أصّلوا له، بضرب آخر من الاختلاف هو «الاختلاف الأنطولوجي»، ويؤصّلوا له به. كلا، ما كان هايدغر بصاحب نظر في فلسفة الاجتماع والسياسة، وكان شديد الريبة من دعاوى «حقوق الإنسان» و«الديمقراطية». وقد أثبتت رسائله إلى المفكرة السياسية الكبيرة حنة آرندت (١٩٠٦ ـ ١٩٧٥) أن الرجل سعى دوماً إلى «تحاشي» النظر في السياسة، بل عدّ نفسه من الجهلة بما يحاك في مضمار السياسة، وطلب لنفسه البراءة من اعتبارها ـ هذا وإن وجد نفسه انجرّ إلى معمعتها ـ أيام نازيته ـ وذلك أسوأ انجرار وأشره. وبعد هذا

وذاك، ما كان الرجل ليقبل بوجود «فلسفة أخرى» غير «الفلسفة الغربية»، وإن آمن بوجود «تقاليد فكرية ودينية أخرى غير التقليد الغربي». ولهذا فضّل بعض «أهل الاختلاف» السكوت عن هذا الأمر، وكأن حالهم يشبه في ذلك حال أتباع فيثاغوراس لما اكتشفوا «فضيحة» الأعداد الصماء، فلاذوا بصمت مريب! وبين دعاة «التهويل» من حقبة هايدغر النازية، وطلبة «التهوين» منها، لنعتبر هذه الحقبة من أحقاب فكره كانت «زلة عالم»، هذا مع سابق العلم، أن زلة العالم أهول من زلة الإنسان العادي. فلتعتبر.

ولئن ما فكر الرجل بأمر «التصوف»، ولا بأمر «البيئة»، ولا بشأن «الاختلاف الثقافي» ـ وهو الذي حاول البعض أن يجعل منه مفكر «تصوف» و«بيئة» و«اختلاف» ـ فبماذا فكّر الرجل إذاً؟

الحال أن الجواب عن هذا السؤال ما تمكّن لنا إلا بإعمال منهجنا الذي اتبعناه منذ بدء هذه السلسلة من البحوث(٥)؛ نعني العودة إلى اعتبار «بسائط المفاهيم» التي افترضنا أن فكر المفكر انطلق منها أو استند إليها. والحال أن هذه المفاهيم هي، باعتقادنا، ثلاثة: «الإنسان»، و«الكائن»، و«الكينونة». ولا يفهمنّ من هذا أبداً، أن هذه المفاهيم تقبل، من جهة المبدأ، التمايز على هذا النحو الذي نعرضه، وإنما «الاعتبار البيداغوجي» هو الذي أملى علينا ذلك. فالتمييز بين هذه المفاهيم هو، **أولاً**، تمييز عملي لا مبدئي، وهو، **ثانياً**، «فصل» أول من أجل «الوصل»، في ما بعد، وما كان فصلاً بغاية الفصل ذاته.

والحال أن الناظر إلى انتظام هذه المفاهيم، داخل سلك فكر الرجل، لا يعسر عليه أن يكشف ـ بالجملة الواحدة ـ سر تعالقها المكين. ولا نفشي سراً إن قلنا: إن سر تعالقها كامن في صدورها عن «مقدمة مقدمات» فكر هايدغر التي بنى عليها ما بناه من أنظار فلسفية: إن الفارق بين «الإنسان» و«ما سواه من الكائنات»، أنه «الكائن» الوحيد الذي يستأثر بمفتاح المدخل إلى «الكينونة». وهي «أثرة» لا تعني «المزية» على الكائنات ولا «الميزة»، وإنما هي «تكليف» له لا «تشريف»، و«هبة ملزمة» له لا «أعطية مضيعة». فما مرد «استئثار

---

(٥) نستسمح القارئ الكريم في إحالته إلى كتبنا الصادرة عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر: **فلسفة الحداثة في فكر هيغل، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين: ألكسندر كوجيف وإريك فايل**، و**نقد الحداثة في فكر نيتشه**.

الإنسان بفهم الكينونة» إلا إلى «انفتاحه». إذ هو الكائن الوحيد «المنفتح»، غير «الموصد» على نفسه (على خلاف شأن الكائن الجمادي)، أو المنحجب المنشغل بمحيطه الضيق المستغرق في دائرة اهتماماته المستهلك (بخلاف الكائن الحيواني). أكثر من هذا، إنه الكائن الوحيد المنفتح على ما أوصد على نفسه من جماد ونبات وحيوان. وإنه للكائن المنفتح المنشرح الذي «استودع» «كنه الكينونة» و«سرها» و«استعهده» و«استحفظه». هي ذي، باعتبارنا، الفكرة الأساس التي نهضت عليها دعائم «أنظار» فكر هايدغر في ما نظر إليه. فلنعتبر منها كل مفهوم مفهوم، وذلك في أفق وصلها ببعضها البعض:

هذا «الإنسان» استبعد هايدغر كل التعاريف التي ألحقتها به الميتافيزيقا طيلة تاريخ نظرها في أمره. وأشهرها ثلاثة: واحد «أصلي» منسوب إلى أرسطو (حوالى ٣٨٥ ـ ٣٢٢ ق.م.)، ولسان حاله يقول: «أوَأنت جئت تسألني عمن هو الإنسان؟ حد الإنسان، بالبداهة، أنه «حيوان عاقل» (Animal rationale)». والاثنان الباقيان «تبعيان»؛ واحد هيغلي المنزع: «شأن الإنسان أنه «الكائن السالب»؛ أي الحيوان الشغِّيل المصارع»؛ وثانٍ نيتشي المنحى: «إنما الإنسان «الكائن المقوم»، شأنه أن يهب العالم المعنى، وأن يمنح الأشياء القيمة».

فأما التعريف **الأول**، فقد وجد هايدغر أن آثاره **مُشْكلة** خطرة:

فهي، **أولاً**؛ قادت الإنسان إلى ملاقاة «كنهه» «الشبيهي» لا «الحقيقي»، وذلك لما ذكرت منه «العاقلية» وحدها، ونسيت «الإبانة». فلئن حد الإنسان من حيث هو «الكائن الحي»، فقد نظر فيه من حيث قدرته على أن يخترع وينشئ «المكائن»، ويستعمل «الآلات»، ويتعمل «الأدوات»، ويعرف، بالتالي، كيف «يحسب» مع الأشياء، ويعلم، بعد حسبه الأشياء، أن يخضع كل شيء لحسبانه وحسابه؛ أي أن يجعل كل شيء تحت إمرة «العقل» وقد صار هو «العقل الحاسب» (Ratio). أوَليس هو الكائن الحي الذي أوتي «العقل» و«الحساب»؟ ولذلك صار هذا الإنسان، الشبيه بالإنسان وما هو إنسان بل هو عقل حيسوبي، صار يطلب «تعقيل» كل ما يجري في العالم؛ أي أن يجري ما يجري بحسب المنطق: كل شيء يجري له بحسبان. فقد تحصل إذاً، أنه من «الإنسان المبين» إلى «الإنسان العادّ»: ذاك مسار الباعث عليه منزلق خطر.

ثانياً؛ قاد هذا التعريف إلى ما أسماه هايدغر «النزعة الإنسية»؛ وهو

المنزع الذي جعل الإنسان يضع نفسه في «مركز» الكائنات ويجد لنفسه «الميزة» على الخلق و«المزية»؛ وذلك سواء نحن قصدنا بالإنسان هنا «الإنسانية قاطبة»، أو «إحدى حضارتها» أو ثقافاتها المتعددة، أو عنينا به «الفرد» أو «الجماعة» أو «الشعب» أو «مجموعة الشعوب». وأنى تأدى الأمر، فقد تأدى إلى اعتبار حياة الإنسان، هنا، وأمنها، هو الأهم، وتفتيح عقله وتنوير شخصيته هو الأولى، وتحرير طاقة «الحيوان العاقل» هو المطلوب. وفي كل ذلك غرور إنسي لا حد له، ومخيلة لا ضفاف لها.

وأما التعريف **الثاني**، فهو ذاك الذي مال إلى حد الإنسان بما هو «الكائن السالب»؛ أي الكائن الذي الشأن فيه أن يسلب الطبيعة (الشغل) والتاريخ (الصراع)، وأن ينفيهما. فهو بهذا عده الكائن الشِّغِّيل المصارع. بيد أن لهايدغر اعتراضين على تعريف الإنسان بوسمه «الحيوان الشغال»:

أولهما؛ أن هذا التعريف يغفل عن ذكر أن الإنسان كائن «كائن»، وذلك قبل أن يكون كائناً «شغالاً». ذلك أن ما سمي، في الأدبيات الهيغلية، باسم «فعل التثقيف» (Die Bildung)؛ أي ما يحققه الإنسان بجهده وكده عبر التاريخ، وما يفعله وينجزه ويشيده ويبنيه، إذ يجعل الأرض له ذلولاً، ويتخذ لنفسه المسكن ويؤمن العيش، إن هو أمر لا يقوم إلا على مفهوم قبلي، هو مفهوم «الإقامة» في العالم ذاته؛ فلا ثقافة بلا إقامة، ولا مسكن ولا تسلية إلا بالانوجاد في هذا العالم لا الانوصاد، ولا تحقيق ولا خلق ولا استغلال ولا رعاية ـ وهي المسماة جمعاء «ثقافة» ـ إلا بالكينونة في هذه الحياة الدنيوية. إن الإنسان لشأنه أن «ينوجد» بدءاً، ثم هو «يتثقف»، بَعداً. وفي هذا دليل على أسبقية «الكينونة» على «الثقافة». ما يجعل من التعريف الهيغلي للإنسان تعريفاً تبعياً لا بدئياً، وتحديداً اشتقاقياً لا أصلياً. أَلا إن للإنسان «كينونة»، بدءاً، قبل أن تكون له «ثقافة». أَلا إنه «كائن»، بدءاً، قبل أن يصير «سالباً»، بعداً. أَلا إنه «مقيم»، بداية، قبل أن يصير «فاعلاً»، نهاية.

ثانيهما؛ أن هذا تعريف يغفل عن الإشارة إلى أن الإنسان «كائن مفكر» قبل أن يكون «كائناً شِغِّيلاً». ذلك أن «تغيير» الإنسان للعالم ـ وهو المكنى عنه هنا باسم «السلب» أو «النفي»، باعتبار الفيلسوف الألماني هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) وأتباعه من المثقفين الهيغليين الإنسان كائناً «سالباً» «نافياً» ـ يفترض، قبلاً، «تغيير» الإنسان لفكره عن العالم. ما يفيد أن من دَأْبِ الإنسان أن يكون كائناً «مفكراً» قبل أن يكون كائناً «مغيراً». وفضلاً عن ذلك، ما من «تأويل»

للعالم إلا وهو «تغيير» له، وما من «تغيير» إلا واستند إلى «تأويل» ـ وذلك في غمزة واضحة ضد التعريف الهيغلي ـ الماركسي للإنسان. وفضلاً عن هذا وذاك، فإن «الفعل» أو «السلب» أو «النفي» ـ الذي به عرفت الهيغلية الإنسان ـ إن تُؤمِّل، ظهر أن شأننا ألا «نفعل» إلا في ما هو «كائن»؛ فالفعل إكمال لكنه «الشيء»، «وكنه» الشيء أنه «كائن»، ولا تحقيق لأمر لا يكون. فلا يمكن الفعل أن يقوم إلا «كان»، بدءاً وأصلاً، شاهداً على حضور «الكينونة» فيه. ولهذه الأسباب مجتمعة، يهيئ هايدغر لنظر في الإنسان يتخذ «كينونته» معلمة، وذلك قبل أن ينظر في فعله وعمله.

وأما القول في التعريف **الثالث**، فمن المعلوم أن نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) كان قد حدّ الإنسان بما هو «الكائن المقوم»؛ أي الكائن الذي شأنه أن يكسب موجودات العالم «المعنى» و«القيمة»، وذلك ما دامت الأشياء، من دون مقوم، لا تقوم، والعالم، من دون معنى، لا يستقيم... غير أن هايدغر انتقد مفهومَي «المعنى» و«القيمة» النيتشيين ـ وهما أساس تعريف نيتشه الإنسان بما هو حيوان مقوم. ذلك أننا حين نقول: إن لهذا الكائن «معنى»، فإن هذا يعني، أساساً وبدءاً، أنه صار مفهوماً لنا في «كينونته»، فبكينونته يتحصل له «المعنى»، لا باستعماله أو صفاته التي يفيدها الإنسان إياه، وذلك بخلاف ما ادعى نيتشه. ما يعني أن الإنسان «كائن ناظر في كينونة الأشياء»، وذلك قبل أن يكون «كائناً مقوماً لها». والحال أن الفلسفة الحديثة ـ من ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) إلى نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) ـ أهملت هذه الحقيقة البديهية. فهي لم تفكر بـ ««كينونة» الأشياء، رأساً وأصلاً، قبل أن تنسب إليها «قيماً» و«معانيَ». وبذلك عمّت على الشيء، وما أبانته في «كينونته». فقبل أن يعتبر «الكائن» من جهة «قيمته»، لا بد من النظر إليه بما هو «كائن» **أولاً**. وإن إبانة «كينونته» من شأنها أن تتقدم على استبانة «قيمته»، وذلك بحكم أن «الكينونة» سابقة، وأن «القيمة» لاحقة. ثم إن مفهوم «القيمة» هو عليق ذاتية الإنسان وأناه، وسعيه المحموم إلى «استعقال» الأشياء، والبحث لها عن «علة» و«قيمة» و«ثمن» و«استعمال» و«إعمال»؛ ما يجعل منها مفهوماً «مريباً». أكثر من هذا، بقدر ما صار «الكائن»، في الفلسفة الحديثة، «موضوع» تقويم، فإنه فقد «كينونته». إذ ما من تقويم إلا وهو نزوع ذاتي إنسي ليس من شأنه أن يدع الكائن لحاله، وإنما هو يعمد، بالضد من ذلك، إلى جعله موضع «تقدير» و«حساب» و«اعتبار». وما ابتدار المحدثين إلى تقويم الكائنات إلا دليل على

إحساسهم بافتقادها «الكينونة» و«المعنى»؛ أي بصيرورتها إلى «العدمية».

والبديل الذي اقترحه هايدغر تعريفاً للإنسان، هو أن الإنسان، **أولاً**، «كائن»، لكن ليس كمثله كائن. لا لأنه الكائن «الأفضل»، أو «الأمثل»، أو «الكائن الذي له الميزة على الخلق والمزية»، وإنما لأنه وحده، بين كائنات صماء عن الوجود، «الكائن المنفتح المنفسح المنشرح» على نفسه ـ روحه ـ وعلى الكائن «مثله» ـ الإنسان ـ وعلى الكائن «سواه» ـ الحيوان والجماد ـ بينما الكائنات الأخرى منغلقة على ذاتها أبداً موصدة مقفلة على غيرها مسدلة. وعلى ماذا ينفتح الإنسان، أو قل: إنه «فتحة» مفتوحة على أي أمر؟ إنه، بدءاً، منفتح على «الكائن». فحقيقته الأولى أنه «الكائن المنفتح على الكائن». وهو، تثنية، «الكائن المنفتح على كينونة الكائنات» (حقيقته **الثانية** أنه الكائن المنفتح على الكينونة). أكثر من هذا، ما كان حد الإنسان أنه الكائن المنفسح فحسب، وإنما هو الكائن «المستجير» الكينونة «المستضيفها» و«الساهر عليها»، والكائن المبين عن الكائن المعبر عنه المفصح؛ أي أنه من «استحفظته» الكينونة أمرها وأمر الكائنات و«استعهدته» عليه، فكان مطالباً بأمرين هما: «حفظ العهد» و«حسن التعهد». لكن، ما «الكائن»، وما «الكينونة»؟

«الكائن» هو، أولاً وقبل كل شيء، ملفوظ "«يقال على أشياء كثيرة وبمعان مختلفة». فما من أمر نتكلم عنه إلا وهو يسمى «كائناً»، أحق هو أم بُطل، وما من أمر نفكر فيه إلا وهو «كائن»، وما من أمر نسلك اتجاهه، على أي نحو سلكنا، إلا ورسم «الكائن» له اسم. والشيء بالشيء يذكر، فلفظ «الكائن» يقال على «ما» نحن إياه، كما يطلق على «النحو» الذي نحن به نحن. ويقال «الكائن»، إيجاباً، على كل «ما هو كائن» (ce qui est). ويقال، سلباً، على كل ما لم «ينعدم»، فهو «كائن»: الطبيعة الحية منها والجامدة، والتاريخ وآثاره المتعددة، والكون ومظاهره المتباينة. . . كل ما من شأنه أن يصير «كائن»، وكل ما يولد «كائن»، وكل ما يأفل «كائن»، ما لم يصر إلى العدم. والمتشابه «كائن»، والظاهر «كائن»، والمفترى «كائن»، والخطأ «كائن». . . ومعنى هذا، أن «الكائن» ما كان بالضرورة «معنى مشخصاً»، كما قد يمال إلى الاعتقاد بذلك ـ نحو هذا «القلم» ـ وإنما هو أيضاً «كائن مجرد»؛ شأن «الحق». إنما الحق «كائن»، و«القول» «كائن»، و«الإنصات» «كائن»، و«الاهتمام» «كائن». وما كان «الكائن» ليفيد «المعنى الخاص» وحده ـ مثل «هذه الشجرة» ـ وإنما هو «المعنى العام» أفاد أيضاً. فالطبيعة «كائنة»،

والفضاء «كائن». وما كان الكائن «كائناً مادياً» بالضرورة، وإنما قد يكون «كائناً روحياً». إنما الإله «كائن»، والكون «كائن»، والعالم «كائن». هو ذا «الكائن» في أنظار هايدغر، فلينظر.

أما «الكينونة»، فإن مقامها بمثل «موقف القرب» الذي تحدث عنه المتصوف العربي النِّفَّري: «وقال لي: القرب الذي تعرفه مسافة، والبعد الذي تعرفه مسافة، وأنا القريب البعيد بلا مسافة»[٦]، كذلك هو أمر «الكينونة» لدى الإنسان: ما من أحد منا إلا وشأنه أن يتبين في الكائن أمر «كينونته»؛ أي «يفهم» أي ضرب من «الكائن» هو. فنحن لا نحتاج إلى أن نبين «وجه الطبيعة» في «الكائن الطبيعي»، ولا «وجه التاريخية» في الفعل التاريخي، ولا «وجه الفنية» في العمل الفني، ولا «وجه الحياة» في الكائن الحي. فهذا «الوجه» يُرى في تلك الكائنات، قبلاً وأصلاً، وإلا لما نحن تعرّفنا إليها بما هي كذلك، بدءاً ورأساً، ولما نحن ميزنا «الشيء الطبيعي» عن «الحدث التاريخي»، ولا «العمل الفني» عن «العمل الطبيعي». إنه لَلأمر المرئي فيها، وذلك حتى قبل رؤيتها، وإنه لَلشأن المنظور، حتى قبل النظر، اللهم إلا لمن لا نظر له؛ أي للمصاب بما أسماه هايدغر «العمى الأنطولوجي»؛ أي العمى عن كينونة الأشياء، وسمى أصحابه «العميان عن أمر الكينونة».

غير أنه، لئن كنا نفهم، قبلاً، معنى «كينونة الشيء»، فإننا نفهم دلالة «الكينونة»، ولا نستوعبها بالمفهوم. فشأننا أن ندركها عن المفهوم بمعزل، وشأنها ألا يخترقها مفهوم وإن اخترقها فهم. وإن من شأن أغلب الناس ألا يتبينوها بالمفهوم، وإن كانوا يحيون على فهمها في كل زمان. وهذا ما زلّت فيه أقدام أغلب المفكرين الذين حاولوا ضبطها بالمفهوم. فما كانت «مجرد اسم للمفهوم الأكثر عمومية وفراغاً»، وإنما هي «العطاء» الذي منه كل امتلاء الكائن نابع. إذ لا مسوّغ لتجريد الكائن من صفته «الكينونية»، وقصْر النظر عليه وحده دونما اعتبار «أساس» تجليه وتبديه. وما كانت «الكينونة» بذلك «المفهوم النمطي الموحد» الذي من شأنه أنه يشترك فيه كل كائن، فيضيع بين الكائنات تشابها وتناظراً، لكل منه نصيب، إنما ليس للكينونة «مثيل»، ولا لها «نظير»، ولا هي بذات «شبيه». ولا يعني هذا، أنها «النمط الموحد الذي

---

(٦) محمد بن عبد الجبار النفري، **كتاب المواقف** (القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.])، ص ٣.

لا بينونة فيه»، وإنما ما كانت بينونتها تكراراً، ولا اختلافها اجتراراً، بل لكل كائن سمة كينونته المخصوصة وقسمة أنطولوجيته المفرودة. وما كانت «الكينونة» «بديهة البديهيات» التي لا تعتبر، وإنما هي الفرادة والتميز والمسألة التي تدعو إلى النظر. وما كانت الكينونة بالأمر المتردد المتكرر، ما دام يقال اسمها عند نطق اسم كل «كائن»، إنما المبتذل الكائن لا الكينونة. وبالجملة، «الكينونة» ما افتقر واغتنى، واشترك وانفرد، وفهم واستغلق، واستُعمل وتجدد، وتأكد وارتج، وقهر وحرر، ونسي وذكر، وانقال وامتنع عن القول.

بيد أن السمة التي وقف عندها هايدغر أكثر من غيرها في توصيفه الكينونة، أنها «إفضال» و«انبذال» و«انعطاء» و«انوهاب» (Don, dispensation). فالكينونة، من حيث كنهها، «وهابة» «معطاء» «بذالة» «مفضالة». ولئن كان الإنسان قد تلقى، إذ انوجد، المنح والإفضال والأعطيات العديدة، فإن أفضل هذه الأفضال، وأمنح المنح، وأبذل البذول، إنما هو «كينونته» ذاتها. فهي الأعطية العظيمة الجليلة؛ نعني ما أعطينا مما نحن عليه وكيف. وأعطى العطاء في كينونتنا، فكرنا. وعلى فكرنا أن يكون فكراً مقراً بالافضال معترفاً، شاكراً وفياً، ذاكراً لجميل الكينونة غير ناكر أو منكر؛ أي أن يلتفت بالشكر إلى الكينونة البذالة المعطاء المفضالة الوهّابة. وليس لنا أن نقدم الأعطية تلقاء الأعطية، مهما دقت أعطيتنا وجلت أعطية الكينونة، وإنما «الشكر أن نفكر». فإن «نشكر»، معناه، أن «نفكر». ذاك هو ما يسميه هايدغر «الفكر الشكور» الذي هو، بما قام عليه من حفظ ذكرى الكينونة والامتنان لجميلها، «فكر وفي»، أو قل: إنه «فكر أمين مخلص»، بل قل: هو «الفكر المؤتمن». وبالجملة، لئن كانت الكينونة جوداً وإفضالا، فإن الفكر استجادة وعرفان.

بهذا أتينا على تحديد وتوصيف المفاهيم الثلاثة التي دار عليها فكر هايدغر. غير أن هذا الفكر ما قام ليفرد ويفصل، وإنما نهض ليوحد ويوصل؛ أي أنه جاء ليبرز أنحاء التعالق بين «الدازاين» ـ الإنسان في عرف هايدغر ـ و«الكائن» و«الكينونة». أكثر من هذا، ما قامت هذه المفاهيم أبداً بذاتها، ولا هي استقامت بفرديتها، وإنما هي ما نهضت إلا بتعالقها. فلا فكر لهايدغر إلا فكر التعالق بين هذه المفاهيم. بل إن فكره هو التعالق ذاته بين «الدازاين»، و«الكائن»، و«الكينونة»، لا غير، ولا ميزة لهذه الفلسفة إلا بذاك «التعالق»

و«الترابط» ليس إلّا. لننظر في أمر هذا «التعالق» الذي منه تشكل فكر هايدغر، وعليه انبنى، وإليه يؤوب:

الأصل في الإنسان ـ أو قل: الكنه الحق لصلته بالكائن ـ أن يكون هو «المحل» (le site) الذي فيه وبه يصير الكائن متجلياً منجلياً في مجمله؛ أو قل: هو الَمْجَلى. أكثر من هذا، إنه الكائن الذي بلسانه يتكلم الكائن بمجمله، ويعلن عن ذاته. فهو صوت الكائن وبيانه. ولئن وهب اللسان دون غيره، فإنه ما وهبه ليستأثر به في الإبانة عن ذاته، وإنما ليعيره غيره. إنما اللسان «استحفاظ» و«استعهاد» للإنسان اتجاه الكائن. هذا مع سابق العلم، أنه لو وهب الإنسان من الجوارح الألوف المؤلفة من الأعين والآذان، وحرم اللسان واللسان وحده، لظل الكائن من دونه مغلقاً موصداً، ولبقي هو عن إبانته بمعزل ومنأى. غير أن ميزته إلزام له، وتشريفه تكليف له: إنه «استحفاظ» على «أمانة الكائن» و«استعهاد». إذ ليس للإنسان أن ينزوي على «أناه»، مفتتناً بها حد الاستغراق فيها والانغمار بالكلية. إنما المفروض فيه ـ الذي هو في الوقت ذاته «أصله» و«سنخه» و«كنهه» الحقيقي و«أساس» تعالقه مع «الكائن» التعالق الحق ـ هو أن يكون للكائن لساناً مستعاراً ولسان حال معاهد. فمهمة الإنسان «الوجودية» هي أن «يكشف الكائن» و«يبين عنه» و«يجليه» و«يبرزه». وذلك لا بمعنى أن «ينتجه» أو «يصْنعه» أو «يختلقه»، وإنما بمعنى أن «يلقاه» بما هو، كما هو، وأن يحفظ وجوده، بما هو وكما هو، وأن يصونه ويؤانسه. وقد حدث أن عبّر هايدغر عن هذه المهمة بعبارته الشهيرة: «دع الكائن بما هو عليه، كما هو في ذاته، لا تستكرهه ولا تسترغمه، ولا تستبدله ولا تستصنعه»؛ أي دع الكائن «يكشف عن حقيقته» من تلقاء ذاته، فلا تكن له «مستكرهاً»، وإنما كن له «مصغياً»، ولا تكن له «رائضاً» و«سائساً»، وإنما كن له «منصتاً» و«معيناً»، ولا تعدّ له «عتاداً» تسترغمه به، وإنما أعدّ له «لساناً» تبين به عنه.

و«دع» هذه، عادة ما عبر عنها هايدغر بإعمال لفظ «التحرير». فَدَعِ الكائن؛ معناه «حَرِّرْهُ». و«حرره» هذه، إنما معناها ساعده على أن يجود بما فيه؛ أي أن يكشف عن حقيقته ويعلن. ولذلك، فإنه لما رفع الفيلسوف الألماني وأستاذ هايدغر ـ إدموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) ـ الشعار: «النعد إلى الأشياء»، ضاده تلميذه برفع الشعار: «لنحرر الأشياء». ومعنى أن «نحرر» «الكائن»، هو «أن ندعه يكون الكائن الذي هو كائنه»؛ أي أن ندعه «يكون».

فإن: «دع»، هنا، لا تفيد معنى «اترك» أو «اهجر»، أو «لا تأبه» و«لا تبالي» و«لا تهتم» و«لا تنشغل». . . أي أنها ما أفادت دلالة «الترك» ولا «الهجر»، ولا عنت «عدم الاهتمام» و«ترك المبالاة» و«العفو عن الانشغال»، ولا دلت على التأمل الرومانسي للكائن، لا ولا أفادت الضد؛ أي تذكره عند الحاجة وحسب، وذلك بغاية «استعقاله» و«استصناعه» و«استغلاله» و«استنزافه». فلئن كان «استعمال الكائن»، هنا، أمراً مقبولاً، بل مطلوباً ـ ما من شأنه أن ينفي عن هايدغر نزعته البيئية الرومانسية المزعومة ـ فإنه يلزم «الاستعمال الحق»؛ أي الاستعمال الذي من شأنه أن «يحفظ كينونة الكائن»، بأعدل حفظ، وألا «يبددها»، بأسوأ التبديد. فهو، بهذا، استعمال «كينونة» و«ديمومة»، لا استعمال «بيدودة» و«زيلولة». وهو الاستعمال الذي شأنه أن «يحفظ»، لا الاستعمال الذي أمره أن «يخفض»، والإعمال الذي شأنه أن «يذكر»، لا ذاك الذي أمره أن «يستنزف». وبالجملة، «دع» هنا إنما تفيد «أقبل على الكائن بملء حافظتك وواعيتك». وهو إقبال لا يفيد مجرد استعمال الكائن والمحافظة عليه والاهتمام به ونضده وتنظيمه، وإنما الانفتاح على «تفتحه» الذي «يوجد» عليه ويحمله معه عند انبثاقه ومجيئه، بما هو ما أفضلت به الكينونة عليه وجادت. . . لا ولا يفيد «دع» هنا معنى الاستهلاك في الكائن والاستغراق فيه والانغمار، وإنما هو على الضد من ذلك، أفاد معنى التراجع عن طمس كينونته، وذلك حتى ينجلي كما هو بما هو؛ أي بما يسمح لما في ذهننا أن يوافق عينه؛ بمعنى أن «ينكشف» فلا «ينحجب»، وأن «ينجلي» فلا «يختفي». ولئن كانت الكينونة قد سترت أنوار الكائنات بكثائف الظواهر إجلالا لها من أن تبتذل بالإظهار وأن ينادى عليها بلسان الاشتهار، فإنها استعهدت الإنسان أن يكون مجلاها، فلا يجليها هو بابتذال وإنما يجليها باستحفاظ. ذاك أس «الحقيقة» بما هي نفي الانحجاب وإزالته ستاره وستره. ومبنى الأمر إذاً، على أن نعرض أنفسنا على الكائن بما هو الكائن المنكشف، وأن ندع أنفسنا ونتركها لانكشاف الكائن كما هو وبما هو. وحده آنها ندرك معنى أننا «أحرار» بما كان من أمر إسلام أنفسنا لانفتاح الكائن. إنما «الحرية» أمرها أن تدع كينونة الكائن تنجلي. وإنما «الحقيقة» شأنها أن تعي انجلاء الكائن الذي بفضله يتحقق الانفتاح. بهذا تبدى لنا وجه التعالق بين أشد مفاهيم هايدغر دلالة؛ وهي المفاهيم التي شكلت «رابوعه» الفكري، ودارت على ثالوثه المفاهيمي (الدازاين، الكائن، الكينونة) رابطة ناظمة جامعة ناضدة؛ قصدنا بدلالة «الرابوع» الفكري هنا: «الكينونة»، و«اللغة»،

و«الحقيقة»، و«الحرية». وهي البناءات الفكرية المعمارية التي كان أساسها ونهوضها على بسائط مفاهيمه الثلاثة: «الدازاين»، و«الكائن»، و«الكينونة».

ذاك هو الأصل في تعامل «الدازاين» مع «الكائن». وهو ما تحقق للإغريق بالأخص. ذلك أن صلة هؤلاء بالكائن كانت صلة «تقدير»، لا بمعنى «التثمين» أو «التقويم». . . وإنما بمعنى «إظهار الشيء» و«إبرازه» و«إبانته»، وذلك بحسب الاعتبار الذي يتبدى عليه، أول ما يتبدى، و«استجارته» و«حفظه» و«صونه»، بلا «استكراه» أو «تبديل» أو «تغيير». وذلك لا بالنظر إلى مصلحة الإنسان، وإنما باعتبار أن «الكائن هبة الكينونة»، وأن من شأن الهبة أن تكون دوماً محط عناية وتقدير، هي المستحفظ الإنسان على أمانها المستوثق المستعهد. وعلى الجملة، كان الموقف اليوناني من الكائن يقوم على ضرب من «الإعجاب المشوب بالاحترام»، وعلى نحو من «القرب الممزوج بالانجذاب». أكثر من هذا، «استقلل» الإنسان اليوناني نفسه، فلم ير منها إلا أقل القليل، تلقاء «استعظامه» الأشياء، كل التعظيم والإجلال، فرأى أنها أغنى مما تتبدى له وبه. ولذلك، فإنه ما «اختزلها» أبداً إلى «وعيه» و«تمثله» و«فكره»، وإنما هو، بالضد من ذلك، عوض أن «يلحقها» به، فإنه «سار» إليها. وما عد «الشجرة»، مثلاً، أو «النهر» بمثل ما عدها به الوعي الحديث: محض «تمثلات» في الذهن، وإنما اعتبرها إبانات عن ذواتها وإعراباً. وما كان للإنسان اليوناني أن يقول: «ها أنذا»، وما يجب عليه، إنما كانت الأشياء هي من يبتدر إلى قولها. وكأن لسان حال معاملة الإنسان الإغريقي للكائن كان: «سل الشيء، فإنه إن لم يجبك ببيان، أجابك بحال واعتبار». ولذلك كله، فإنه لا غرابة أن أفاد «العلم بالأشياء»، عند الإغريق، معنى «صونها في معينها الذي لا ينضب: أي عدم الابتدار إلى فعل ما من شأنه أن يلبس على كنهها وأن يفسد روحها».

لكن، حدث «انحراف» في تاريخ هذا التعامل. ذلك أنه لما كان الإنسان «حرية»؛ أي «إمكاناً» منفتحاً، فإنه، من الجهة التاريخية الواقعية، لا المبدئية الافتراضية، يمكنه، إن شاء، أن يدع الكائن يكون بحسب كنهه وحقيقته، كما يمكنه، إن لم يشأ، ألا يدعه يكون كذلك؛ فيعمد إلى «تشويه» هويته و«مسخ» كنهه. وتلك «إهانة» للكائن و«امتهان». والحال أن الغالب على الإنسان؛ سواء في انشغاله اليومي بأمر «الكائن»، أم في أثناء انشغاله النظري به، ألا يدع الكائن الذي ينشغل به يكون كما هو وبما هو كائن منكشف، وإنما الأمر

بالضد من ذلك، مداره على أن يعمد إلى «تشذيبه» و«تحسينه» و«ترويضه» و«تجزيئه». . . أكثر من هذا، قد يسعى إلى «استعقاله» و«استكراهه» و«استصناعه» و«استرصاده». وفي ذلك «يختفي» الكائن، من حيث هو كائن، ويصير «موضوعاً» لإرادة الإنسان يسكن تحت مشيئته، كما إن «انكشاف» الكينونة يصير هنا «استتاراً»، والإسرار استراراً، والانجلاء انحجاباً، والتجلية تعمية. . .

ولئن حاول هايدغر «استبراء» الإنسان مما يصيب «الكائن»، وذلك بحكم تعالق أمر «الاشتهار» و«الاستتار» في كنه هذا، فإنه، مع ذلك، ميز بين «كنه الكائن الحقيقي» و«كنهه الشبيهي»، وجعل الإنسان «وصياً» على سر الكائن و«مستعهداً» عليه «مستحفظاً» «مؤتمناً». والأنكى من ذلك، أن من شأن الإنسان، وقد انهمك في مشاريعه وانشغالاته الناظرة في «الكائن» المخصوص المهملة للكائن برمته المنغمرة فيه، أن ينكر سر الكائن، وأن ينفي انحجابه، فلا يأبه لأمر استتاره، بل يتمادى في استنزافه واستغلاله، شعاره في ذلك: العمل على الاستغلال والاستهلاك، لا بيان سر الاستتار والاسترار. والحال أن الإنسان، إذ «يستهلك» في الكائن الواقع و«ينغمر»، فإنه ينتقل من «موضوع» إلى «موضوع»، فيتوه عن «حقيقة الكائن»، أو قل: إن الاستهلاك في الكائن من شأنه أن يتوه به في أشد المتاوه، ويطوح به في أخطر المطاوح.

ذاك كان حال الإنسان الحديث الذي دفعته فورة «الاستعقال» ـ أي محاولة «تعقيل» الكائن بالبحث في «أسسه»، و«استصناعه» ـ أي طلب صناعته ـ و«استكراهه» ـ أي استنطاقه وتعنيفه حتى «يفضي» بما يريده الإنسان منه، فلا «يجود» به طوعاً ـ إلى الجرأة على أن يسائل الكائن: لِمَ أنت كائن؟ هذا مع سابق العلم، أن شأن الوردة أنها «كائنة» هنالك، وذلك لأنها «كائنة» هناك، بلا «مسوغ» أو «مبرر»، وبمعزل عن كل «علّيّة» أو «غائية». كما إن سَوْرة «الاستصناع» هذه التي أخذت الإنسان الحديث، دفعت به إلى محاولة «إنتاج الكائن». وبدءاً من مفهوم «الإنتاج» هذا ـ إنتاج الكائن، ومن ثمة منشأ العلم والتقنية ـ صار الإنسان الحديث من تصور «الكائن» بما هو «موضوع»، إلى تصوره بما هو «رصيد للاستغلال»؛ أو قل: بما هو «مرصود للتصرف» أو «مسترصد للاستصناع والاستخزان» (Bestände) (fonds) موضوع طوع يد الإنسان، ساكن تحت مقاديره ليس ينتظر إلا أن «يستعمله» و«يستغله» و«ينتجه» و«يستصنعه» و«يستكرهه».

والحق أنه ما عاد اليوم ثمة «موضوع»، على التحقيق، وإنما صار الموضوع هو «المرصود»، على التدقيق، وصارت الطبيعة هي «المخزن»؛ بمعنى أنه ما عاد ثمة «الكائن»، بما هو ما قام أمام «الذات» حتى تنظره ويشهد عليها، وإنما صار ثمة «الكائن طوع اليد على أهبة أن يستهلك ويستعمل». ما عاد ثمة «كائن»، وإنما صار ثمة «مُسْتَعْمَلٌ جاهز متأهب». ولئن عَنَّ لنا أن نعبر عن هذا الأمر باللسان الفرنسي لقلنا: ما عادت ثمة أشياء قائمة الذات (Substances)، وإنما باتت ثمة أشياء مخزنة للاستعمال مرصودة (Subsistances): أو قل: صارت ثمة «احتياطات استعمال ومؤونات» (Réserves). لقد استحالت الأرض «رصيداً» و«مخزناً» لاستغلال منتظراً: آلت «الغابة» إلى «مساحة خضراء» أو «حزام أخضر»، وآلت «الجبال» إلى «منتجع» و«مصطاف»، وآلت «الضيعة» (La Ferme) إلى «أرض مستغَلَّة (Exploitation)؛ أي صار كل شيء مسوّغ «إفادة» و«تحكم» و«استئثار»، فأينما ولّيت وجهك قابلك «الإنتاج»، ولم تعد ثمة سوى «مرصودات» و«مخزونات» و«مودعات»؛ أي «إمكانات» تحت جريان التصرف وطوع اليد، و«طاقات» تنتظر الاستغلال، و«قوى» مرصودة للاستصناع والاستعمال، و«منتجات» مصطفة للاستهلاك...

ومن ملامح هذا الوضع الحداثي الجديد، الذي ما عهد له تاريخ الكائن من نظير في ما تقدم ولا شهد، أن ما من «موضوع» إلا صار «يقبل الاستبدال» بموضوع آخر: «المنتجات» الطبيعية بالصناعية، والأصول بالنواسخ، والنظائر بالمسائخ... والشاهد على ذلك، ظاهرة «الموضة» التي ما عاد يتم فيها «استبدال» الملبس، بعد أن يَخلَق، وإنما لأن ثمة «جديد» ملبس طوع اليد ينتظر. وإنه للباس يعقب لباساً، وذلك من غير أن يبلى أو يَخلَق. وإنه للباس الآن والآني، وذلك بانتظار لباس الموسم القادم والآتي، وما «بلي» ذاك اللباس وما «خلق»، وإنما هو «مضى عهده» و«انقضى أمده»، وذلك لا لشيء إلا لأنه «حل محله اللباس اللاحق». لقد صار الإنسان إلى تبديل الأشياء ـ التي صار يعدها قديمة ـ بأشياء مصنعة مستحدثة. وما تم تصنيعها بالأحق إلا لاستعمالها واستبدالها. أكثر من هذا، صار الصناع يتنافسون في إنتاج «المصنوع» الذي «يستهلك» أكثر و«يستنزف» في أسرع وقت و«يفرغ منه»، فيحتاج إلى تبديل. وما عادت حاضرة في «الكائنات» «كينونتها»، أو قل: «كائنيتها»، حتى تنظر وتتأمل، وإنما صارت «استعماليتها»

و«إنتاجيتها» و«استصناعيتها» هي البدية؛ أي أنها اختزلت «كينونتها» في قابليتها لأن تصير «رصيداً» و«مخزوناً». والحال أن هذا الأمر قاد الإنسان إلى دورة عبثية: صارت الآلة توجد لأن ثمة منتوج ينتظر، وصار المنتوج ينتج لأن ثمة آلة تنتظر! صار الكل يستعمل الكل؛ أي صار الكل إلى الاستنزاف وغابت الأهداف.

وكان أن ترتب عن هذا، أن الإنسان نفسه صار «المرصود» وهو «الراصد»، واستحال إلى «المخزون» وهو «الخازن»، وأصبح «المؤونة» وهو «المموِّن». صار الإنسان يلبي نداء قوة غامضة عمياء تعلو عليه؛ قوة نمّ عنها كنه التقنية الحديثة بما صارت تستدعي الإنسان لا يستدعيها. وهذه القوة هي ما سمّاه هايدغر (Ge-stell) (حادي «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاستكراه»)، وذلك من حيث هي القوة الجبارة التي لا تقاوم، والتي من شأنها أن تهيمن على الإنسان ولا يهيمن عليها؛ أي أنها قوة تدعوه إلى «استعقال» الأشياء؛ بمعنى «استكراهها» على أن «تسوغ» نفسها و«تبرر» كينونتها، وبما هي القوة العمياء التي تستحثه على «استصناع» الكائنات؛ أي طلب صنعتها وصناعتها، وإنها لقوة «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاسترصاد» الجبارة العتيدة، صار الإنسان مأموراً بالامتثال إلى داعي «الاستغلال»، وحادي «الاستنزاف»، ونداء «الاستهلاك»، وآمر «الاستصناع»، وباعث «الاستْعقال»؛ أي أنه صار لعبة للتقنية، وملعوبها، بل هو «قرد التقنية» صار.

والذي يبدو، أن إطلاق عفريت الإنتاج من قمقمه، وجعل الإنسان منتجاً لكل أمر واقع وكائن، إنما أصاره إلى أن انقلب إلى ضده، فاستحال مأخوذاً هو نفسه في شبكة الاستكراهات الاقتصادية والاجتماعية والإنتاجية. وما شهدت عليه الحربان العالميتان، هو أن الإنسان نفسه صار رصيداً للاستعمال؛ أي أنه استحال، وهو المفتون بالتفتيش عن المواد الخام، إلى «أهم مادة خام» على الإطلاق... ولعله لن يمضي وقت قصير من دون أن تقام المعامل لطلب تصنيعه؛ أي لاستصناعه. وبعد، هل يتخلى الإنسان عن هذا الأمر؟ أَمَا يعود إلى بيته ومسكنه؟ يجيبنا هايدغر بسؤال: وهلا عاد المسكن مسكناً؟ أَمَا عاد مجرد «آلة للسكن»؟ وأَلَمْ تعد المدن «تجمعات ومراكز حضارية»؟ أي منتجات صناعية؟ وبهذا انتهى الإنسان إلى أن صير «شيئية» الشيء أمراً له «مُشْكَلاً». لقد انتهى الآدمي إلى أن أشكلت الأشياء عليه، وذلك مثلما انتهى إلى أن أشكل على نفسه.

ومن جهة صلة الإنسان بالكينونة، نقول: الأصل في الإنسان أن يكون للكينونة لساناً وصائناً ومستجيراً، ولهذا وصف هايدغر صلة الإنسان بالكينونة بما هي صلة «سهر» و«رعاية» و«صون»؛ أو قل: إنه وصف هذه الصلة من حيث إن الأصل فيها أنها صلة «استعهاد» و«استحفاظ» و«استئمان»، كما قارب بين الفعلين الفرنسيين: «رعى» (berger)، و«آوى» (heberger)؛ وذلك حتى يفيد المعنى البعيد الذي قصده من ترديده الأقوال: «الإنسان راعي الكينونة»، و«الساهر عليها»، و«الإنسان هو الشاهد على الكينونة»، و«الإنسان محل الكينونة»، أو هو «موطنها» أو «ملجؤها» أو «مستجيرها» أو «مجلاها»، أو «الإنسان راع حقيقة الكينونة ومصغ لندائها»، و«الساهر على سر الكينونة»، والإنسان «جار الكينونة» الذي به «تستجير». ومعنى «الرعاية» و«الحراسة»، هنا، ائتمان للإنسان يقظ على تجلّي الكينونة وإفضالها، واستحفاظ له واستعهاد واستجارة. وإن الأصل في الرعاية الإنسانية لشأن الكينونة، هو أن تكون حافظة للكينونة ذاكرة لها في الفكر. فهي، على التحقيق، حراسة استجابة لا حراسة إحاطة، بل هي إصاخة السمع لنداء الكينونة وجواب عنه؛ أي هي استجابة.

غير أن الاستجابة لنداء الكينونة وداعيها، مبناه على أن الإنسان، مثلما هو «محل» و«مجلى» الكينونة، فإنه كذلك «موطن العدم» و«مهواته» (Le Lieu-tenant du néant). فشأنه إذاً أن يقتدر على الأمرين معاً ـ ألا ما أثقل الأمانة التي استودعها الإنسان، وما أخطرها! ـ ومن ثمة، فإنه لا عصمة له ولا ملائكية ولا ولاية ولا كرامة. كلا؛ لا ميزة للإنسان خارقة، وإنما الميزة إن هو حفظ الكينونة في حافظته وذاكرته، وذلك بعد أن أبان عن رغبته في حفظ الذكرى والوفاء بها، بل إنقاذها؛ أي بعدما تحمل أمانة «الاستذكار». بذلك يكون الإنسان «القناع» الذي من ورائه تتكلم الكينونة وتبين. هذا مع سابق العلم، أن من القناع ما أعار نفسه لغيره (Ereignis)، ومنه ما حجب (Enteignis). ومثلما قد يعير الإنسان لسانه للكينونة حتى تبين، كذلك قد يقتدر هو على حجبها حتى تنطمس.

هو ذا «الأصل» في صلة الإنسان بالكينونة. وهو ما تحقق في العهد الصبيحي الإغريقي. ذلك أن الكينونة عند الإغريق كانت هي «الفوزيس»، وذلك من حيث هي عدت ما يترك الكائن «يتفتق» ويدعه «ينجلي» بذاته. فما في الكائن، أصلاً، «كامن» حاضر، «يخرج» بفعل «الفوزيس» الذي هو

«الانبثاق». وإن سمتّي «الفوزيس» ـ الكينونة ـ عند اليونان لهما «الحضور» و«الدوام». ولذلك عبروا عن الكينونة باسم (Ousia) بما يعنيه من «الدخول إلى الحضور» على سبيل الديمومة. لقد كان الإنسان الإغريقي من التفتح على «الحضور» بمكان دفعه إلى السؤال عن الأمر الحاضر بما هو حاضر. ولهذا، ما كانت أهمية البدء الإغريقي لتخفى على صاحب نظر. وذلك لأن هذا البدء، بتحديده «انبذال» الكينونة بما هو «إحضار» و«حضور»، فإنه حدد، بما لا يدع مجالاً لشكّ شاكّ، كل عصور تاريخ الكينونة اللاحقة ودمغها بدمغته. وقد سمى هايدغر هذه الحقبة الأولى من حقب تاريخ الكينونة حقبة «الانبلاج» أو «الطلوع» أو «البُدُوّ الأول». وإن منطلق هذه الحقبة لهو جوامع كَلِم أنكسمندر (القرن السادس قبل الميلاد) وحكمته: «ألا فليكن الكائن برمته مشمول عنايتك ورعايتك». والحق أن ما كان «الكائن برمته»، هذا، إلا الكائن في كينونته. وما كانت الكينونة، في فهمها الإغريقي الأصيل، لتعني من أمر إلا «المجيء إلى الحضور»؛ نعني البدوّ في ما من شأنه أن ينفتح فلا ينحجب. لقد كانت الكينونة إذاً تفيد معنى «الحضور». وإنها كانت حاضرة للإنسان، وذلك لا بضرب من الحضور عرضي أو استثنائي، وإنما كانت دائمة الحضور له تمشي إليه ويدعها تجيء؛ أي يقربها إليه من حيث هي «قرب» و«حضور»، و«يستجيرها» في فتحة كينونته، و«تستجيره» في فسحتها الحرة. وبهذا بقي الإنسان الإغريقي الأول مشدوداً إلى كينونته وإلى الكينونة مأنوساً. وبالجملة، لئن تصور الإغريق «الكائن» من حيث هو «المنبثق المنبلج البادي»، وتصوروا «الدازاين» ـ الإنسان ـ بما هو «المبين الكاشف عن كينونة الكائن»، فلأنهم صدروا عن تصور للكينونة بما هي φμσις (Phusis)؛ نعني «الانبثاق» أو «الانبلاج». ولئن استقبلوا الكائن òυ (On) استقبالاً، وتلقوه بما هو «الحاضر» فتحة بلا سترة، واشتهاراً بلا استتار، وانتشاراً بلا استرار، فلأنهم تصوروا «الكينونة» ειυαι (Enai) بما هي أمر «حضور الحاضر»، أو بما هي «إخراج الكائن إلى حيز الحضور»، وبما هي مقامه أو إحضاره، وبما يتطلب ذلك الحضور والإحضار من شهادة وانفتاح واستقبال؛ أي بما يتطلبه من الإنسان من استحضار.

لكن، حدث تحول في صلة الإنسان بالكينونة بعد ذاك العهد. وقد وصف هايدغر «الحقبة الحديثة من تاريخ الكينونة» بما هي الحقبة التي هوى فيها كنه الكينونة إلى قعر لا قرار له، وبما هي حقبة «كسوف الكينونة» وراء الكائن،

وقد هوى وسقط إذ رفض حقيقة الكينونة، وبما هي «الحقبة التي انتزعت فيها من الكينونة كرامة كنهها»؛ ما ترتب عنه انفراط كل مدخل ممكن إلى فهم الكينونة وانفلاته وانفقاده. ولذلك، فإن هذا العصر كان عصر «نسيان مصير الكينونة»، وعصر «هجر الكينونة لنا بأبعد الهجر» (Seinsverlassenheit)، بل كان عصر «استتار الكينونة الاستتار التام» (Seinsvegessenheit).

أين نحن من «الفوزيس» اليوناني؟ لقد فقد قوة تسميته الأولى التدشينية البدئية الصبيحية. وفي ذلك دلالة على أن تأويلاً جديداً للكينونة قد أهلّ وأطلّ. خذ بنا إلى مثال طاليس (حوالى ٦٢٥ ـ حوالى ٥٤٧ ق.م.) الذي يحكى عنه أنه من شدة افتتانه بكينونة الكائنات عثر فسقط في بئر، ولنقارنه بملاحينا الفضائيين المحدثين. الأول استغرقه النظر في حضور الحاضر حد الوقوع إلى الأسفل، والثواني إذ هم وطئوا «أرض» القمر بأرجلهم، توارى القمر بما هو قمر واسترّ، فما عاد يتراءى من حيث هو القمر، وما عاد يطلع علينا البدر أو يهل، ولا عاد يغيب عنا أو يأفل. لم يعد سوى أمر مبتذل يضاف إلى لائحة كشوفات الإنسان التقنية ومغازيه الفنية الصنعية.

وأين صرنا من مفهوم «الإنتاج» (Poesis) اليوناني؟ لقد صرنا أمام مفهوم للإنتاج جديد مهد له مفهوم «الخلق» الوسيط؛ نعْني مفهوم «التصنيع» و«الفبركة» و«التنضيد» و«الاستصناع» و«الصنعة» و«التألية» (Machenschaft). ما صار يفيد أن «كينونة الكائن» ما عادت تفيد انبثاقه «الانبثاق»، وإنما صارت تعني تصنيعه «الصنعة». لقد عملت القرون الوسطى، بدءاً، على الإسفاف بالفوزيس حد الكائن «المخلوق» الذي يحتاج إلى خالق. وقد أكملت العصور الحديثة المهمة، وذلك حين حلت الكينونة في محلول الرياضيات القوي، وأذابتها في التصنيع والتقنية. هنا صرنا أمام فهم مزدوج للكينونة مداره على مفهومي «الذاتية» و«الموضوعية».

بدءاً؛ صارت الكينونة تعني دلالات عدة تدور حول لفظ «الذاتية»: صارت «الواقع» بمعناه الحديث؛ أي «الموضوع» الذي من شأننا أن «نتمثله» بضرب من «التمثل» لا يطاله شك، أو يلحقه ريب (ديكارت)، وصارت تعني «النزوع التمثلي» أو «الموناداا» بلغة لايبنتز، وصارت تعني «الإرادة» ـ سواء كانت «إرادة محبة» (شلنغ) أم «إرادة إرادة» (نيتشه) ـ وصارت تعني «الإنتاج» (ماركس) و«الاستعقال» أو «التعقيل» أو «التألية» و«الاستصناع» (Ge-stell)، وأضحت تفيد

معنى «الفعل» و«التنظيم» (البرغماتية) و«البرمجة» و«التحكم» (السيبرنطيقا). ومهما تصرفت الأحوال، فإن الكينونة لم تعد تعتبر إلا بالنظر إلى مفهومي «الذات» و«الموضوع»؛ نعني «الذات» بما هي «فكر» و«تمثل» و«إرادة» و«وعي»، و«الموضوع» بما هو «مفكر فيه» و«متمثل» و«مراد» و«موعى به». . . وبه اختفت الكينونة وراء صفتها الموضوعية الجديدة. ولا انفصال لدى هايدغر بين الفكر الذي فكّر في الكينونة، وقد أعمل مبدأ «التمثل»، وذاك الذي نظر إليها وقد توسل مبدأ «التصنيع» و«التألية». ومع هذا العصر من انبذال الكينونة، وقد صارت تعني «الموضوعية»، بدأ أخطر «انسحاب» أقدمت عليه الكينونة في تاريخها كان من شأنه أن نسيت النسيان كله. كما كان من شأن سير الإنسان إلى فهم مستحدث للطبيعة، من حيث هي «خزان مواد أولية»، أن صار هو إلى صلة جديدة بالكينونة لا يعلم عنها شيئاً. وإن من علائم هذا العهد أن صارت «الكينونة» فيه إلى «هجران الكائن» ونبذه والإشاحة بوجهها عنه. وإن من علائمه أيضاً أن صار «الكائن» يستغل التمنع والتوقف والاحتجاب ليعربد ويتمرد ويقيم سلطانه المطلق.

ما الذي انتهى إليه التصور الحديث للكينونة؟ انتهى لا محالة إلى العدمية. وذلك لا بمعنى أن الكائن فقد معناه، ولكن بمعنى أن الكينونة ذاتها غابت. فكان بهذا أن صارت الحاجة إلى الكينونة دلالة شقوة. غير أن الإنسان الحديث والمعاصر ما كان من شأنه أن يستشعر مسيس الحاجة والشقوة هذه، وذاك ما دام هو بالكائن منشغلاً وفيه مستهلكاً. وأنى له أن يستشعر هذا الأمر، وما كان من شأنه أن يتخبر مصير الكينونة هذا أو يدريه؟ تلك هي «حاجة الحاجة» و«شقوة الشقوة»، أو قل: إنها «سر الشقاء الذي يظل مختفياً، فلا يظهر ولا يبدو»؛ نعني به «شقاء الكينونة» ذاته بما هو ما يعبر عنه تمنعها وتحجبها. وإنها للعدمية بما هي مآل تاريخ الكينونة ذاته وما إليه تسير: إهمال الكينونة وفقدها ونسيانها. . . لكن الإنسان الحديث ليس يدرك هذه العدمية إلا بوفق مشوه الإدراك؛ أي أنه ليس يدرك إلا شبيه الكنه لا حقيقه؛ نعني فقد الكائن المعنى لا الكينونة.

والمستفاد مما تقدم، أمر أول تحصل لنا: وهو إمكان إدارة فكر هايدغر بأكمله على تعالق بسائط مفاهيمه: «الدازاين»، و«الكائن»، و«الكينونة». فلئن نحن أعدنا طرح السؤال: فيم فكر هايدغر؟ لكان الجواب: في سر التعالق بين الكائن والكينونة والإنسان. والمستفاد منه، أمر ثانٍ: وهو أن ما فكر فيه

هايدغر يستحيل التفكير فيه من غير طرح مسألة «الحداثة». ذلك أنه يتبين جلياً من العرض الذي تقدم أن هايدغر إنما هو فكّر بمصير الكينونة ومنقلبها بين عهد القدامة وعهد الحداثة، وذلك بضرب من التفكير جديد ابتعد عن مبدأ «التأثيم»، ونشد مبدأ «الاستبراء».

أما بعد وقبل، فإننا لا محالة منتهون إلى طرح سؤال «التخوم» و«الحدود» و«النهايات». ومدار هذا السؤال على ما يلي: لئن انطلق هايدغر من مفاهيم «ثلاثة» ـ «الدازاين» و«الكائن» و«الكينونة» ـ وأنشأ في ضوئها «رابوعاً» من الأنظار متعالقة ـ «الكينونة» و«اللغة» و«الحقيقة» و«الحرية» ـ وذلك بغاية النظر في شأن الفارق بين «القدامة» و«الحداثة»، فما الذي فات مفاهيمه وأنظاره هذه؟ أو لنقل باختصار: في ماذا لم يفكر هايدغر؟

الحق أن الجواب عن هذا السؤال المستوعر يقتضي منا، بدءاً، إجراء المقارنة بين مفكرين عظيمين؛ هما هايدغر وهيغل:

لقد ساغ لنا أن نفكر في «ما لم يفكر فيه» هيغل، وذلك بسبب من بعد المسافة بيننا وبينه ـ ذاك «البعد» الذي كان من شأنه أن حقق لنا المقدرة على «حفظ المسافة» بيننا وبين فكر شامخ شأن فكر هيغل. ولذلك أمكننا الوقوف عند «ما لم يفكر فيه هيغل». يدلك على ذلك، أن المجددين من المحدثين، عملوا على طلب الخلاص من «مصيدة» فكر هيغل، على حد عبارة الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠)، أو على «الفكاك من إسار هيغل»، على حد عبارة المفكر الفرنسي ميشيل فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤) الشهيرة. وقد تبين لنا، بعد طول معاشرة لمتن الحكيم، أن «ما لم يفكر فيه هيغل»، إنما كان أمر «العدمية». ذلك أن هيغل رأى أنه بتحقق «العقلانية» و«الحرية» و«الذاتية» ـ مبادئ الحداثة الثلاثة ـ للإنسان الحديث، صار الفرد الحر العاقل، وأنه بصيرورته كذلك، تحقق له أمران طالما سعى، طيلة تاريخه، إلى تحقيقهما والتحقق بهما؛ عنينا «الرضا» و«الحكمة». وبهذا الضرب من النظر وأمثاله، انتهى التوجه الهيغلي ـ بشيخه ومريديه ـ إلى تحقيق تصالحين اثنين طالما افتقدهما التراث الفلسفي الميال، بحكم نزوعه التساؤلي الشكي وحذره من سلطة أهل الزمان، إلى التسخط على الواقع: تصالح «الفكر» و«الواقع» ـ أو «الوعي» و«العالم» ـ وتصالح «الإنسان» و«تاريخه»، وذلك بحيث ما صار التاريخ «قصة يرويها معتوه»، وإنما صار له «معنى» و«مغزى»

و«مبدأ» و«نهاية». وبتحقق هذين التصالحين، تحقق للإنسان الحديث الرضا؛ سواء رضاه عن «تطابق فكره وواقعه» ـ وذلك هو مقتضى «العلم المطلق»، أم «الحكمة» بما هي «النظر الإيجابي إلى الواقع»، أم رضاه عن مسار تاريخه بما هو توجه تنصيب الدولة المواطنة الكونية المنسجمة المحققة لحرية الفرد وعاقليته وذاتيته ـ وذاك هو «الرضا الحق». هذا مع العلم السابق، أن «الحكمة» دالة «الرضا»: فمن شأن من ترضى الواقع ولم يتسخطه، أن يصير لزمنه وفي زمنه حكيماً.

ذاك كان هو «الهمّ الإيجابي» الذي نظرت فيه الفلسفة الهيغلية وأتباعها، لكن لهذه الفلسفة «همّ سلبي» أعرضت عن النظر فيه؛ نعني به احتجاج المحتج: إن «الذاتية» و«الحرية» و«العاقلية» هي ذاتية «الآخر» وحرية «السوى» وعاقلية «الغير»، أنى لي بتحقيق سعادتي المخصوصة، وذلك في زمن أعلن فيه جهاراً عن «موت إله الفلاسفة» الذي كنت أؤمن به، وصار كل شيء عبثاً وسدى وهملاً؟

ذاك هو الضيف غير المحبوب إذ طرق على أبواب الحداثة؛ أفدنا به «العدمية». ولئن حق أن هيغل كان قد تنبه إلى الأخطار التي تهدد تحقق «الرضا» و«الحكمة» للإنسان الحديث: موت إله الفلاسفة المسيحي، وسيادة النزعة الريبية التي صارت تريب الإنسان الحديث في أمر معنى حياته ومآله وتهيبه، وشقاء وعي الإنسان الحديث الممزق بين شقوة واقعه واستحالة مثاله، وسيادة التهكم والزراية بالقيم والمعايير.. ولئن حق أيضاً، أن أتباعه سايروه في التنبيه على تخوم الحداثة وحدودها، بحيث نبه مفكر العنف إريك فايل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٧)، مثلاً، إلى أنحاء التمرد على الحداثة، إن باسم «الوجدان» المتمرد على «العقل»، أو باسم «الخصوصية» المتمردة على «الشأن الكوني» الداعية إلى نبذ العقل والفاتحة باب العنف على مصراعيه.. فإن نيتشه وهايدغر كانا من أوائل الفلاسفة الغربيين الذين أجالوا النظر في «هم الحداثة السلبي»؛ نعني أنهم أحدّوا النظر في ظاهرة «العدمية»، فنظروا إلى الحداثة من جهة ما آلت إليه، وأعادوا بذلك النظر في طرازاتها الثلاثة التي طالما ارتكنت إليها وابتهجت: تحقق «العقلانية» و«الذاتية» و«الحرية».

لقد أظهرت تجربة القرن الماضي أن شأن الإنسان، شأن الماء، ينفلت

من بين الأصابع: إن أنت قلت: الشأن في الإنسان أنه كائن اجتماعي إن أنت أدمجته في جماعته وترضّيته بانغماره فيها ملكته، تمرد الإنسان العادي عن الجماعة وكفر بها وطلب العزلة والميزة عن الخلق. وإن أنت قلت: لعل الشأن في الإنسان أنه كائن اقتصادي إن أنت حققت له الوفرة أرضيته، ثار الإنسان على مجتمع الاستهلاك وعلى الوفرة. وإن قلت عنه: إنه غريزة جنسية إن أنت دفعته إلى إشباعها كسبته، تخلّى هو عن كل رغبة جنسية وتبتّل: حيرة الإنسان في زمن الحداثة. فهلا بقي لنا أن نتذكر قول أبي حيان التوحيدي: لقد أشكل الإنسان على الإنسان؟!

هو ذا ما توجه إليه نظر هايدغر. أما «ما لم يفكر فيه» هايدغر ـ أو قل «لا مفكره» ـ فإنه يعسر علينا التفكير فيه الآن، وذلك لقرب المسافة واقتراب العهد. ولربما كانت القرون المقبلة، في جزء منها، محاولة للنظر في ما نظر فيه هايدغر وما نظر. ولئن كان لنا أن «ننقر» على بعض ما لم ينظر فيه هايدغر، فقد أشّرت على ذلك بعض أنحاء «مفارقاته» ـ على أنه لا عيب في المفارقات سوى أنها للفكر دوما موقظة منبهة، وذلك بسبب مما ذكره المفكر إيمانويل ليفناس (١٩٠٥ ـ ١٩٩٥) من أن ما أوحى إليه مسار حياة قطعه في إعمال فكر جزل عظيم هو أنه حقاً «من الصعب علينا أن نفكر»؛ أي أن التفكير، أحق التفكير وأجزله، أمر شديد الصعوبة.

و**أول** الأمور التي ما فكر فيها هايدغر، ولا نظر، مسألة مآل التأويلات الفلسفية التي أجراها على مجموعة من المفكرين الغربيين، في إطار «تاريخ الفكر». لقد أكد هايدغر، غير ما مرة، أن ما من تأويل إلا وهو، بهذا القدر أو ذاك، «تعنيف» للنص و«استكراه»، مقراً أن لا تأويل، مهما ادعى من «موضوعية» و«حرفية» و«أمانة»، إلا وصاحبه قدر من «الاستكراه» و«التعنيف». إذ «لا محالة أن ما من تأويل إلا وشأنه أن ينهض على إعمال العنف والاستكراه». والحال أن هايدغر لم ينتبه أبداً إلى حدود هذا «الاستكراه»، وأنه مثلما عمد غريمه هيغل إلى جر كل الفلاسفة الذين سبقوه إلى معمعة آلته الجدلية الجهنمية، بحيث كادوا أن يصيروا بأكملهم «سقطاً» و«جهضاً» في عملية درك «الشأن المطلق» بالنظر العقلي المحقق، وما طلب لهم هو «الاستبراء»، إلا بعد أن أثبت «تفوقه» عليهم؛ كذلك كاد هايدغر أن ينهج النهج نفسه، وذلك بأن بحث، لا في ما قاله المفكرون المتقدمون عليه، وإنما في ما لم يقولوه وبقي له هو أن يقوله؛ أي القول في أمر «الكينونة».

وبذلك حوّلهم إلى ضرب من «التمهيد» لما قاله، وما فكر بذلك. وما نازلهم هو في ما قالوه، وإنما في ما قاله هو، أو كان عليه أن يقوله، جاعلاً من نفسه، إثر ذلك، «المدخل» إلى فهمهم، مع أنهم تقدموه! ولئن ما كان هذا الأمر ليطعن في «خصوبة» قراءة هايدغر لتاريخ الفكر ـ تلك القراءة التي اجتمع فيها ما كاد ألا يجتمع في غيرها من القراءات؛ عنينا «الفائدة» و«المتعة» ـ فإن هذا لا يمنعنا من طرح مسألة «حدود» هذه القراءة، وطابعها «الاستكراهي» و«العنيف».

و**ثاني** الأمور التي ما فكر فيها هايدغر، أنه لئن كانت قد أدت الترجمة دوراً مهماً، لدى مفكر الغابة السوداء، في التأريخ للفكر، وما زال يعول على الترجمة، حتى أعاد ترجمة كل النصوص التي قام بقراءتها والوقوف عليها. وما زال يترجم ويعيد، حتى صرت تكاد لا تتعرف إلى المفكر في ترجمته، وصرت، بالضد من ذلك، تتعرف إلى «الناقل» في نص «المنقول»، وتكاد تغيب المنقول نفسه! ولو أنك جمعت هذه الشذرات المبثوثة في ثنايا أعمال هايدغر وتضاعيف كتبه، وعرضتها على قارئ له بعض الدراية بفكر الأقدمين، ما تعرف إليها حق التعرف. وتلك غريبة من غرائب هايدغر! وهي غريبة وصلت حد المفارقة: صار السلف يُؤوَّل بالخلف، وما عاد الأمر على الضد، وكأن نصوص الأقدمين ظلت، طيلة مسار تأويلها، رسائل هيروغليفية، ما اقتدر على حلها سوى «شامبليون الفلسفة». وفي ذلك مبالغة، وأيما مبالغة!

والشيء بالشيء يذكر، لقد عوّدنا هايدغر على أن يستشكل أمامنا فكر المفكر الذي ينظر فيه، فإذا بنا نستعجمه فلا نستعرفه، وإذا به يصير لنا مستوحشاً، وذلك بعد أن كان لنا مستأنساً، ويغدو لنا مستنكراً بعد أن كان لنا مستعلماً. وما زال هايدغر يفعل، حتى صيّر تاريخ الفلسفة للباحث في الفلسفة فاقداً لمعالمه «مجهلة» غير «معلمة». ولا عيب في هذه القراءة الاستشكالية سوى فرط استشكاليتها هذه، وذلك حتى ما عاد يصح مما يذكره مؤرخ الفلسفة عن «أنظار الفلاسفة» شيء!

وأخيراً، لعل من بين ما وقفنا عند أمره في هذا الكتاب إحدى «أغمض» و«أغرب» و«أعجب» أفكار هايدغر؛ عنينا بها وشي متنه، بين الحين والآخر في الأماكن المتفرقة من أنظاره، عن فكرة أن الكينونة «متناهية». ولئن أنبأ

هذا الأمر عن افتتان هايدغر بفكرة «التناهي» و«الموت» حد تقريظها كل التقريظ، فقد أنبأ هو أيضاً عن «تخم» من «تخوم» فكره ـ لعله أعقدها ـ صعب دركه كل الدرك. بل إنه وشى باستحالة التقريب بين فكر هايدغر واللاهوت البروتستانتي. ماذا يعني تناهي الكينونة، خصوصاً أن تاريخ الفلسفة انشدّ دوماً إلى فكرة «عدم التناهي»؟ وماذا يفيد أن الكينونة متناهية؟ وما أثر ذلك في أنظار هايدغر الفلسفية بشأن «الإنسان» و«الكائن» و«الكينونة»؟ تلك أسئلة يظل تقحّمها عنا ممتنعاً.

وبعد؛ فإنه بقي لنا أن نتحدث عن «خطة» الكتاب. والحال أننا انتهجنا في تأليف هذا الكتاب ما أسميناه النهج «التقريبي ـ الاستشكالي». وهو نهج، كما دل على ذلك اسمه، نهض على دعامتين: **بادئتهما**؛ «تقريب» فكر هايدغر إلى أذهان القراء من العرب. و**تاليتهما**؛ تجاوز ذلك إلى محاولة «استشكاله» من الداخل، وذلك بالذهاب بالقارئ، بضرب من التمهل والترسل، إلى «حدود» فكر هايدغر القصوى التي أسميناها «تخومه». ولهذا، فإنك لا محالة واجد أن كتابنا هذا حاول الجمع بين أمور أشكل الجمع بينها: **أولها**؛ التعريف بفكر هايدغر بعامة والتعريف بنقده للحداثة بخاصة. و**ثانيها**؛ «عرض» فكره بالحداثة و«استشكاله» في آن. و**ثالثها**؛ تحليل أنظاره الفلسفية إلى «بسائط المفاهيم» التي انطلق منها، وفي الآن ذاته إحاطة العلم بأنحاء «تعالق» هذه المفاهيم التي أنشأت فكره الإنشاء العام.

وهكذا، وصلنا **الفصل الأول** «المدخل إلى نقد هايدغر للحداثة» بما انتهى إليه كتابنا عن **نقد الحداثة في فكر نيتشه**[٧]، واتخذناه «مدخلاً» إلى عرض أنظار هايدغر في موضوع «الحداثة»، تسمية وتصنيفاً وتوسيماً. ولما تبينت لنا استحالة تحليل هذه الأنظار، بأعمق التحليل، والمقدمات الفلسفية التي استند إليها فكر هايدغر تكاد تكون غائبة عن ذهن القارئ العربي، فقد خصصنا فصلين، **الفصل الثاني**: «من أسس فهم نقد هايدغر للحداثة: من هو الإنسان؟»، و**الفصل الثالث**: «من أسس فهم نقد هايدغر للحداثة: الإنسان والكائن والكينونة» لأمر الرجوع بفكر حكيم الغابة السوداء إلى بسائطه، وذلك حتى يتمكن القارئ من فهم ما بني عليه، فكان أن شكل هذان الفصلان، بذلك، ضرباً من «المدخل العام» إلى فكر الرجل؛ بحيث مكننا هو

(٧) صدر الكتاب عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (٢٠٠٨).

من اكتشاف «سر صناعة أنظار هايدغر»، هذه الأنظار التي لطالما استوحشها القارئ العربي ووجدها غريبة تكاد تكون «قبالية» الهوى. وعلى هذا الأساس، أفردنا فصلين للجواب عن السؤال الأساسي: كيف وصلنا إلى الحداثة وتأدينا إلى فكرها؟ (**الفصل الرابع**: في «تاريخ الكينونة»، و**الفصل الخامس**: في «تاريخ الفكر»). فلما تأتّى لنا تتبع المسار الذي قطعه التاريخ والفكر البشريّان إلى تحقيق الحداثة، كان لا بد من النظر في أمر «سمات» هذه الحداثة و«آثارها» و«نقدها»، فكان ذاك النظر هو ما شكل مضمون **الفصل السادس** من الكتاب «سمات الحداثة ونقدها». ثم كان أن أسلمنا ذلك البحث إلى درك «الحد» الذي وقفت عنده الحداثة و«التخم»، وهو محاولة استشراف إمكان «تجاوز الحداثة» في فكر هايدغر، فكان أن انتدبنا لهذا الأمر الفصل الأخير الذي ختم على هذه الفصول بختمه (**الفصل السابع**: «بانتظار بدو جديد نحو تجاوز الحداثة»، وإليه انتهى الكتاب.

الفصل الأول

المدخل إلى نقد هايدغر للحداثة



ما كان فريدريش نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) ابن حاله ووقته، همته مقصورة على زمنه لا تتعداه، وإنما انتهى إلى رسم لوحة لمعالم حضارة المستقبل تبوأ فيها بسط إرادة القوة على جماع الكون ـ ومن ثمة التمكين للإنسان في الأرض ـ المنزلة الأولى[١]. والحال أنه ما كاد يمضي على أفكار نيتشه النبوئية هذه سوى نصف قرن، أو ما ينوف عنه بقليل، حتى ظهر من الفلاسفة الألمان من تبدت له نبوءات نيتشه المستقبلية هذه وقد أخذت تتحقق في واقع الحال، وتراءت له في علائم الحاضر المتحقق أمارات الفكر المتنبئ الرائي. والحق أن هذا المفكر الجديد، الذي تجرأ على أن يستدل على أثر فكر نيتشه في أحشاء الواقع النازل، لم يكن سوى مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦). لقد امتلك هذا المفكر الجرأة على الموازنة بين ما كانت تصعب الموازنة بينه: أن يضع ما سمّاه «ميتافيزيقا نيتشه» في إحدى كفتي الميزان، والواقع المتحقق الذي لا يرتفع في الكفة الأخرى، وراح يوازن ويماثل ويكافئ ويعادل. وما زال يفعل، حتى طلع على الناس برأيه الفريد الذي مفاده أن ما في الكفة الثانية سوى مضمون الكفة الأولى وقد تحقق؛ يعني أن الواقع النازل إن هو إلا تشخيص للفكر الناظر؛ يقصد دعوة نيتشه إلى «إطلاق إرادة القوة من قمقمها» ـ والتي لطالما اعتقلت فيه عبر التاريخ واحتبست واحتقنت؛ اللهم إلا في فترات معدودة ـ وتحقيقها في ذاك القرن الذي كان هايدغر شاهده؛ أي في القرن العشرين. لقد انفرد قرن هايدغر بأن شهد على «تسيد إرادة القوة تسيداً شاملاً عمّ حقل التاريخ الكوني بجملته». وما زال ذاك القرن يشهد على اكتساح إرادة القوة، حتى عد التجسيد الفعلي لهذه الإرادة والتحقيق الكوني لكنهها[٢]. كيف يكون

---

(١) انظر كتابنا: **نقد الحداثة في فكر نيتشه** الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (٢٠٠٨).

(٢) Martin Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, présentation, trad. et notes par François Fédier, bibliothèque de philosophie, série Oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1995), p. 220.

الأمر بخلاف ذلك، وقد صارت «إرادة القوة» هي المهيمنة المسيطرة على الكوكب بأكمله؟[٣] وهَلّا انتبهنا إلى أن الإنسان الأعلى أخذ يَتَرَبَّبُ الأرض، ويقول لها: أنا ربك الأعلى؟

لم يكن نيتشه باعتبار هايدغر متنبياً، وما كان ينبغي لفيلسوف حق مثله أن يفعل، وإنما كان رائية لماحة. وما كان راجماً بالغيب منجماً، وإنما كان مفكراً في العصر وله. لقد كان لماحة رائية مستشرفة مستعلمة مستطلعة. كان المفكر الذي أصاخ السمع، كل السمع، وأعار الأذن إلى نداء «التعقيل» و«الاستصناع» و«الاسترصاد» و«الاستخزان» الذي طالما استحض الإنسان واستحثه على «غزو الكون». لقد نادى لسان المنادي في الكون بتهييء الإنسان لمشروع هيمنة على الأرض لم تكن الحربان العالميتان اللتان شهد عليهما القرن بالقياس إلى الحرب الشاملة ـ حرب الهيمنة على الأرض ـ إلا مجرد فضلة[٤]. ولقد اتفق أن كان نيتشه هو المفكر الذي اضطلع بمهمة تهييء الإنسان بغاية «التمكين له في الأرض» وعليها، وذلك تصديقاً للأمر الإلهي الوارد في العهد القديم إلى بني الإنسان بشأن استملاك الأرض واستتباعها وقهرها: (Subjecite eam)! استعبدوها![٥] كان فكره يعبر عن «مصير سار إلى التحقق»؛ نقصد «مصير الأرض بأكملها» بما هي آيلة إلى أن تُستعبد وتُستتبع[٦]. وأَنَى للأمر أن يكون على خلاف ما تقدم، ونيتشه نفسه تصور فلسفته بما هي فاتحة حين من الدهر لم يأت على البشر سابق له، وتنبأ بأن القرن الموالي لقرنه ـ عنى القرن العشرين ـ إنما هو بداية تحولات لا يمكن قياسها على ما سبق، كما نظر إلى «أفول القيم» التي سادت إلى عهده، لا بما هي آية عدم وفقر بدأ يُلاحَظ، أو غياب حاجة وخصاصة بدأ يُفتَقد، وإنما هو حَيًّا هذا الأفول بوصفه الأمارة على انعتاق الإنسان وتحرره، وناصره بوسمه انتصار الإنسان، الانتصار النهائي، على ماضي عبوديته للأرض وتبعيته لها بأسوأ عبودية وأخس تبعية![٧]

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٤) Martin Heidegger, *Questions I et II*, trad. de l'allemand par Kostas Axelos [et al.], collection Tel; no. 156 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 250.

(٥) Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, Quadrige; 145 (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 53.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٧) Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, bibliothèque de philosophie, 2 tomes ([Paris]: Gallimard, 1989-1990), tome 2, p. 33.

يتهداك إلى مطمح تربب الإنسان المحدث الأرض إنسان نيتشه الأعلى. فلو أنت تدبرت، بخير تدبر، أمر هذا الإنسان ـ الذي الشأن فيه أن يعلو على الإنسان ـ لما وجدت ثمة سوى إنسان صار بالتعقيل ـ بما هو «تحويل» كل كائن، أنى كان شأنه، و«تنظيمه» و«استتباعه» و«رصده للاستعمال» ـ الحيوان الذي هو كائنه بالتحقيق؛ نعني به «الحيوان التعقيلي» أو «الحيوان العاقل» (Animal rationalitas)؛ أي أنه سار بتعقيليته الشرسة هذه حد الفظاظة القصوى والغلظة (Brutalitas). يعبر لك عن ذلك أمران: أمر «التقنية» (La technique)، أو «التألية» (La machinisation)، وأمر «الترويض» أو «التدجين» (Le dressage). وقد أفادت «تألية» الكائنات أو الأشياء تصييرها آلات وأدوات، مع تملك أمر التحكم فيها ومراقبتها وتدبير أمرها وإيالة جهدها؛ أي تحويلها إلى «مرصودات» طاقة مستخزنة، كما هو أفاد «ترويض» الإنسان تهذيبه وتشذيبه؛ أي إنشاء الإنسان نشأة أخرى تعد بالقياس إلى الأولى هي الأعلى[٨].

ولئن حقق أمر هذا الإنسان، الذي من شأنه أن يعلو على الإنسان وذلك بوسمه «الإنسان الأخير»، لظهر أنه إن هو إلا تحقيق لِكُنْهِ «البهيمة العاقلة» ـ التي هي كنه وسم الإنسان بسمة «العقل» ـ بأن صارت «البهيمة الشغيلة»؛ بهيمة كان من أماراتها أن هي أسلمت الأرض إلى الشغل؛ أي أنها تأدت بها إلى «الاجتياح» و«الاجتثاث». والحال أن «بهيمة الشغل» هذه انتهت إلى أن صارت موكولة إلى أمر مصنوعاتها متروكة، صارت مصنوعاتها معبوداتها. إذ انتهى الإنسان إلى أن اتخذ مصنوعه إلهه. وإنه للحيوان العاقل حين ينتقل إلى الغلظة القصوى. والحق أن الإنسان له الاقتدار على ما لا يقتدر عليه الحيوان؛ نعني المقدرة على «الحساب» و«التعقيل». وبهاتين الآليتين الجهنميتين يسقط الإنسان أسفل سافلين؛ أي إلى منزلة أسفل من منزلة البهائم ذاتها[٩]. وتأسيساً على ما سبق، ما كان سالف حديث نيتشه عن «البهيمة الشقراء» ـ يعني «الإنسان الغربي» بعامة ـ حديث مبالغة، وإنما كان حديث معاينة، وما كان كلامه عنه عجمة تمثيل، وإنما كان إبانة تحقيق. كان

---

(٨) Ibid., tome 2, pp. 247-248.

(٩) Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux*, trad. de l'allemand par Pascal David; édition de Petra Jaeger, bibliothèque de Philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Millau: Gallimard, 1998), p. 120.

الرجل واعياً بالأمر السائر إلى التحقق، له مدركاً وله مستشفاً. وكان بحقيقة مصير الإنسان الغربي مستعلماً لا مستعجماً. وبه اجتمعت للإنسان، في فكر نيتشه، سمتان لم تجتمعا له قط طوال تاريخه: الفظاظة، أو الغلظة، (Brutalitas)، والبهيمية (Bestialitas). لقد انتهى الإنسان المحدث أن صار إلى فظاظة البهيمة واستحال إليها (brutalitas de la bestialitas)، أو قل: إنه صار البهيمة الفظة (Brutum bestial)[١٠].

هو ذا مصير ذاك «النوع الذي لم يكن قد تحدد بعد» ـ بحسبَ عبارة نيتشه عن الإنسان ـ وقد صار إلى التحدد، بحيث تحددت حيوانيته بما هي كنه الحيوانية[١١]. ولئن حق أن نيتشه كان قد عَرَّفَ الإنسان بما هو «البهيمة التي لم يتحدد نوعها بعد»، فإنه سار بهذه البهيمة ـ يعني «الإنسان التقليدي» أو «الإنسان الأخير» ـ إلى تجاوز نفسها نحو «الإنسان الأعلى» الذي هو على التحقيق كمال البهيمة وتمامها: أوَليس هو سيد الأرض المقبل؟ أوَليس هو المتحكم في أمر الأرض بلا منازع؟ أوَما كان هو ذاك الذي فك عقال طاقتها وأطلقه من قمقمه باقتدار وبلا مقدار؟[١٢] ولذلك، فإنه لا غرابة أن يقول هايدغر عن إنسان نيتشه الأعلى: «إن اسم «الإنسان الأعلى» اسم أطلق للدلالة على كنه الإنسانية الحديثة وقد شرعت بتحقيق كنه عصرها»[١٣].

ولمن تردد في الاستعراف إلى طيف «الإنسان الأعلى» في الواقع المتعين، واستعجمته بصيرته فلم تميزه، يؤكد له هايدغر أن «الإنسان الأعلى» متحقق في الواقع لا مراء في ذلك قائم. ولئن هو كان «مخبول» نيتشه قد أنار مصباحه في واضحة النهار، وراح يبحث، استخفافاً، عن الإله الميت المفقود، فإن هايدغر راح يفتش هذه المرة، على جهة الجد وبمحمله، عن إنسان نيتشه الأعلى. لقد اقتنع أنه لن يجده في كل ما تتصوره أذهان الناس العاديين وتتخيله. فهو غير مرئي لهم، وإن تحقق. وهم يعمهون عنه، وإن تجسد[١٤]. كما تأكد له أنه لن

---

(١٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 160-161.

(١١) Ibid., tome 2, p. 245.

(١٢) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 53-54.

(١٣) Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction revue et corrigée avec le concours de Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin, collection Tel; no. 100 (Cher: Gallimard, 1986), p. 304.

(١٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 55.

يعثر عليه لدى أولئك الذين من شأنهم أن يكونوا «موظفين سامين» في خدمة وسخرة إرادة قوة غالباً ما تم سوء فهمها بحسبانها دولة سائرة إلى التحقق. وأخيراً، أدرك هايدغر أنه لن يعثر على «الإنسان الأعلى» لدى أولئك «الدجالين» الذين يتصورون أن رسالتهم هي قيادة الإنسانية نحو تحقيق «جنة عدن» الأرضية[١٥]. فمهما تصرفت الأحوال، فإنه لا أمل في العثور على «الإنسان الأعلى» في «أسواق الرأي العام المعدة سلفاً»، لا ولا ملاقاته في «بورصات تداول الثقافة»؛ أي في كل الأمكنة التي ما زال «الإنسان الأخير» ـ وهو التعبير الذي ابتدعه نيتشه ليصف به أحوال إنسان الحداثة المتأخرة الوهنة العدمية ـ يسود فيها وهو يعتقد أنه صار «الإنسان الأعلى». وبالجملة، حيثما ظننت أنك عاثر على «الإنسان الأعلى»، في أمكنة الحداثة الصاخبة، فإنك لن تجده فيها ولن تعثر عليه[١٦]. إنما «الإنسان الأعلى» من دانت له الأرض ودال له الأمر. ابحث عنه تجده ملأ الدنيا وما انتبه الناس إليه بعد.

هكذا يتبدى أن هايدغر يبدأ من حيث انتهى نيتشه. وما الذي انتهى إليه نيتشه؟ انتهى، كما ألمعنا إلى ذلك سالفاً، إلى الدعوة إلى أن يصير للإنسان «التمكين في الأرض» وإلى أن ينظم نفسه، بل قل: أن ينشئها نشأة مستأنفة، عن طريق التهذيب والترويض، وذلك بغاية العودة إلى ما اعتبره إنسانية الإنسان الحقة (Homo Humanus)؛ يعني الإنسان الذي تحرر ليخلد لإنسانيته الكنهية، أو بالأحرى: الإنسان الذي حرر بهيميته وصار إلى تنظيم الكون تنظيماً مستحدثاً ينبع هذه المرة من تلقاء ذاته ـ أو قل بالأحرى: من تلقاء فظاظته ـ لا من تلقاء «قيم اغترابية» آمن بها لزمن طويل واعتقلت حريته (بهيميته) وحبستها. بيد أن حلم نيتشه التحرري سرعان ما تحول، في نظر هايدغر، إلى كابوس استعبادي: هو ذا الإنسان الذي حول الأرض بأكملها إلى «مادة خام» للاستعمال والاستغلال والاستصناع، ونصب نفسه سيداً على الواقع قيِّماً وصياً، ها هو سائر إلى أن يتحول بدوره ـ وقد أطلق مارد التقنية من قمقمه بلا حساب ومن غير احتساب ـ إلى «مادة خام»، وأي «مادة خام»؟ «أهم مادة خام» على الإطلاق[١٧]. هو ذا سائر إلى أن ينتج نفسه

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٥، و Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, les essais; 90 (Cher: Gallimard, 1958), pp. 122-123.

(١٧) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 106.

ويصنع ذاته وينشئ شخصه[١٨]. ها قد انقلب السحر على الساحر، وانفلت الأمر من يده. . .

كم هو خطير ومحوج المصير الذي آل إليه الإنسان في زمن الحداثة! وهو زمن أجال هايدغر النظر فيه كثيراً وأطال. لقد تحدث هايدغر عن الحداثة بأحاديث عديدة: منها التذكيري الخالص، ومنها التوصيفي المحض، ومنها التحذيري الذي دعا ـ تلقاء سكرة الحداثة ـ إلى الصحوة واليقظة. لنقل: إنه استأنف النظر في مسألة «الحداثة» عامة، وذلك بعد النظر المدحي الهيغلي[١٩]، والاعتبار القدحي النيتشي[٢٠] ـ توسيماً وتحقيباً وتوصيفاً.

فمن حيث التوسيم، تكاد لا تعثر على المؤلف الفلسفي الواحد من مؤلفات هايدغر وقد خلا من ذكر لفظ «الحديث»، أو ما ناب منابه وسد مسده من مشتقاته وتوليداته. والغالب عليه استعمال النعت «حديث» (Moderne)، وذلك بمقابلته تارة بالنعت «الشأن التقليدي»، وتارة أخرى بالوصف «الأمر القدامي»، وتدقيقاً بالوسم «اليوناني» و«المسيحي»[٢١]. لكن، في الأغلب قابله هايدغر بالنعت «الشأن البدئي»، أو «الأولي»، بله «الصبيحي». ثم إنه لطالما نبه هايدغر إلى ضرورة تدقيق دلالات الألفاظ تدقيقاً تاريخياً، وذلك بحيث تقوم مكنة التمييز باستعمالها بين قديم الاستعمال ووسيطه وحديثه، داعياً إلى تمييز «الدلالة الحديثة» لهذه المفردات عن غيرها من الدلالات التاريخية، منبهاً إلى ضرورة التنبه إلى ما يستعمل من الألفاظ «على الطريقة الحديثة»[٢٢]؛ شأن فهم «الكينونة» الفهم الحديث[٢٣]، أو فهم ثنائي: الذات/الموضوع وفق الفهم الحديث[٢٤]. كذا فعل مع ألفاظ عامة؛ شأن «التقنية»[٢٥]،

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٩) انظر كتابنا الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (٢٠٠٨) تحت عنوان: **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**.

(٢٠) انظر كتابنا: **نقد الحداثة في فكر نيتشه**.

(٢١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 405.

(٢٢) Heidegger, *Questions I et II*, p. 212.

(٢٣) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 287.

(٢٤) Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, traduit de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, collection Tel; no. 79 ([Paris]: Gallimard, 1983), p. 186.

(٢٥) انظر على سبيل المثال لا الحصر: Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 66.

و«العلم»[٢٦]، و«الحياة»[٢٧]، و«النظرية»[٢٨]، و«الصيرورة»[٢٩]، و«الإنتاج»[٣٠]، و«الإنسان»[٣١]، و«الأمر العضوي» أو «العضوية»[٣٢]، و«الزمان»[٣٣]، و«الفرضية»[٣٤]، و«الموضوع»[٣٥]، و«الطبيعة»[٣٦]، و«العالم»[٣٧]، و«التقليد»[٣٨]، و«التمثل»[٣٩]، و«الأفكار»[٤٠]، و«الذاتية»[٤١]، و«الفن»[٤٢]، و«الوجود»[٤٣]، و«الكائن»[٤٤]، و«الحقيقة»[٤٥]، و«الفكرة»[٤٦]، و«الواقع»[٤٧]، وغيرها مما لا يشملها حصر ولا يحيط بها عد. وكذلك هو فعل

---

(٢٦) انظر مثلاً: Martin Heidegger: *Qu'est ce qu'une chose?*, trad. de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1971), p. 111, et *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 520.

(٢٧) Heidegger, *Questions I et II*, p. 454.

(٢٨) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 59.

(٢٩) Martin Heidegger et Eugen Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, traduit de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy, classiques de la philosophie ([Paris]: Gallimard, 1973), p. 17.

(٣٠) الإحالات من الكثرة بما لا يعده حصر.

(٣١) الإحالات من الكثرة بما لا يعده حصر.

(٣٢) Heidegger, *Questions I et II*, p. 509.

(٣٣) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 155.

(٣٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 188.

(٣٥) Heidegger: *Le Principe de raison*, pp. 184-185, et *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 94.

(٣٦) Heidegger: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 315, et *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 97.

(٣٧) Heidegger: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 116, et *Nietzsche*, tome 2, p. 119.

(٣٨) Heidegger: *Le Principe de raison*, pp. 173-241, et *Nietzsche*, tome 2, p. 146.

(٣٩) Heidegger: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 120, et *Nietzsche*, tome 2, p. 93.

(٤٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 173.

(٤١) Martin Heidegger: *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édition de Friedrich-Wilhem von Hermann; avertissement du traducteur, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1989), p. 99, et *Nietzsche*, tome 2, p. 238.

(٤٢) Martin Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édité par Hildegarde Feick, classiques de la philosophie (Mayenne: Gallimard, 1977), p. 100.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٤٤) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 118.

(٤٥) Heidegger, *Questions I et II*, p. 454.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٤٧) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 55.

مع ألفاظ مخصوصة هي على التحقيق وليدة اجتهاداته التشقيقية والتوليدية؛ شأن الألفاظ: (Gestell)[٤٨]، و(Poésis)[٤٩]، و(energeia)[٥٠]، و(Genesis)[٥١]، و(Physis)[٥٢]. ولربما لهذه التدقيقات كنت تجده يتحفظ من التعبير عن الألفاظ القديمة بألفاظ حديثة. فإن حدث وحصل له أن فعل، فإنما يردف ذلك بعبارة صارت له مسكوكة: «. . . وبحسب عبارة المحدثين. . .»، أو «. . . وبحسب التعبير الحديث. . .»[٥٣]. ثم إنه وسم بميسم «الحديث» أموراً عدة؛ منها توسيماته «الحضارة»، و«الثقافة»، و«العلم»، و«الروح»، و«الإنسان»، و«البشرية»، و«الفكر»، و«الإشكالية»، و«الميتافيزيقا»، و«التاريخ»، و«الآلات»، و«التقنية»، و«الذاتية»، و«العالم»، و«القيمة»، و«اللغة»، و«التأويل»، و«المعرفة»، و«الأطروحة»، و«الحياة»، و«الجامعة»، و«العدمية»، و«الدازاين»، و«الرأي»، و«الفن»، و«المجتمع»[٥٤]. ووسم بوسم «الحديث» منازع؛ كوسمه بهذه الصفة «النزعة الإنسية»، و«المذهب المثالي»، و«المذهب العقلاني»، و«المنزع الذاتي»، و«النزعة النفسانية». خذ بنا مثلاً إلى مضمار المعرفة، ولنقف عند مفهوم «العلم»؛ فلطالما ألح هايدغر على تمييز «العلم»، بمعناه الحديث، عن العلم، بمعناه العتيق؛ متوسلاً إلى ذلك الوصف: «العلم الحديث». ثم إنه خصص هذا الاسم الجامع، في مظان علوم الإنسان، فتحدث عن «علم النفس الحديث»، و«سيكولوجيا الأعماق الحديثة»، و«الأنثربولوجيا الحديثة». وتحدث، في مظان العلوم الدقيقة، عن «العلوم الحديثة»؛ ثم خصص فذكر «الفيزياء الحديثة»، و«الرياضيات الحديثة»، و«المنطق الحديث»، و«السيبرنطيقا الحديثة». . . واسترعى انتباهه، بالخصوص، التوليف الحداثي المريع بين الفيزياء والرياضيات في محاولة لترييض الطبيعة، إن لم نقل: ترويضها، فكان أن تحدث عن «الفيزياء الرياضية الحديثة».

---

(٤٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 66.

(٤٩) Martin Heidegger, *Questions III et IV*, trad. de l'allemand par Jean Beaufret [et al.], collection Tel; no. 172 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 480.

(٥٠) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 55.

(٥١) Heidegger. *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 411.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(٥٣) Heidegger: *Essais et conférences*, p. 169, et *Le Principe de raison*, p. 170.

(٥٤) تجدر الإشارة ههنا إلى أننا تعاملنا مع إيراد الإحالات تعاملاً انتقائياً؛ فما أمكن منها حصره عدداً ألمعنا إليه وما تعذر اطرحناه لضيق مجال الهامش عن الإيفاء به كله.

ولم يتوقف استعمال الوسم «حديث» على المفاهيم أو الأفهام أو الموضوعات وحدها، وإنما تعداه إلى وصف بني البشر من الأسلاف الأقربين والمعاصرين، ولربما الأخلاف القادمين. فقد تحدث مفكر الغابة السوداء عن «المفكرين المحدثين»، و«الفيزيائيين المحدثين»، وانتهى إلى الحديث هكذا عن «المحدثين» من غير إضافة. ولئن اهتم بالمحدثين، فإنه اهتم بشأن «وعي المحدثين»(٥٥)، و«علم المحدثين»(٥٦)، و«فكر المحدثين»(٥٧)، كما اهتم بتصور المحدثين للعقل(٥٨)، وتمثلهم للفكر(٥٩)، واعتبارهم للغة(٦٠). وشأنه شأن سلفه نيتشه من ذي قبل، «ذم» هايدغر المحدثين. ذم، أول ما ذم، طريقة إعمالهم لحواسهم: فذم «الآذان الحديثة»(٦١)، وطريقة إصغائها لأعمال الأوائل، أو بالأحرى تصاممها عن الإصغاء(٦٢). وذم، ثاني ما ذم، طريقة أفهام المحدثين، وعجز ترجماتهم عن الإيفاء باستيعاب مدارك الأولين(٦٣)، وقصور تمثلاتهم عن درك مرامي الأقدمين(٦٤). بل ختم بذم جمهور المحدثين، وذلك بوصفه لا يقيم فرقاً بين الإصغاء إلى فكر المفكرين الأصليين وقراءة الصحف اليومية، فيسوي بين ما لا يستوي(٦٥)... ولئن أبدى هايدغر ضرباً من النكوف بالنفس عن أن يعتبر ذاته معاصراً للمحدثين بالروح، فإنه اعتبرهم المعاصرين له بالزمن، فنسب نفسه إليهم، وقال: «نحن المحدثين». والحال أننا «نحن المحدثين» أفقدنا

---

(٥٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 413.

(٥٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 51.

(٥٧) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 11.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١١.

(٥٩) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 286.

(٦٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 368.

(٦١) Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. de l'allemand par Henry Corbin [et al.], classiques de la philosophie, nouvelle édition augmentée en 1974 ([Paris]: Gallimard, 1973), p. 138.

(٦٢) Martin Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, trad. de l'allemand par Bernard Stevens et Pol Vandevelde; édition d'Heinrich Hüni, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Cher: Gallimard, 1991), p. 141.

(٦٣) Martin Heidegger: *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand par Gilbert Kahn; présentation du traducteur, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1967), pp. 107-143; *Questions III et IV*, p. 115, et *Le Principe de raison*, p. 99.

(٦٤) Heidegger: *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 39, et *Questions I et II*, p. 527.

(٦٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 220.

اللغة ذاكرتها وأفقرناها غناها[٦٦]، و«نحن المحدثين» تُهْنا إذ نقلنا أنظار الأولين أفسد النقول[٦٧]، و«نحن المحدثين» شق علينا أن نزاوج بين تعلم معنى «أن نفكر»، وأن نتخلص، في الوقت ذاته، من سابق الفكر وأردئه[٦٨]، و«نحن المحدثين» استغرقَنا عادي الأمر، واستهلكَنا مألوف الشأن، حتى ما عدنا نفلح في أن ننتشل أنفسنا منه حتى نؤوب إليه[٦٩]، و«نحن المحدثين» تقاصرنا عن درك البعد بين الفكر والشعر الذي هو على التحقيق قرب[٧٠]، و«نحن المحدثين»، بوصفنا المتعصبين للمنطق، ما عدنا نرى الكلام إلا واحد المعاني[٧١]، و«نحن المحدثين» صرنا ما إن نسأل تقدير الشيء حتى يتبادر إلى ذهننا تقويمه وتثمينه وحسابه، بما دل على أن كل شيء صار لنا بضاعة أو في عداد البضاعة[٧٢]، و«نحن المحدثين» لم يعد يتحصل لنا من فهم للطبيعة إلا الفهم الفولكلوري[٧٣]. فأين نحن بهذا من الأقدمين؟ أين نحن من دركهم لكينونتهم وكينونة العالم من حولهم؟ لا مراء أن أفهامنا تقاصرت عن رعاية الكينونة في خفائها وجلائها وحفظ سرها في بدوّها وغدوّها[٧٤]، ولا شك في أننا سائرون إلى تحقيق اليقين بأن صلتنا بالكينونة صارت في عداد الأمر صعب الملتمس عسير الدرك[٧٥]. أليس بهذا شأننا أن نكون «نحن المتأخرين»؟[٧٦]

ولئن غلبت الصفة «حديث» على قاموس هايدغر، فإنه لم يعدم استعمال تنويعاتها وتشقيقاتها وتوليداتها؛ من مثل استعمال لفظ «الحديث» استعمال الاسم لا استعمال الصفة (Le Modern)، على نحو ما حدث في أعطاف حديثه عن «لهاث [المحدثين] وراء كل أمر حديث [الحديث الطارف

---

(٦٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 343.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٠٤.

(٦٨) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 27.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٧١) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 368.

(٧٢) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 68.

(٧٣) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 160.

(٧٤) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 237.

(٧٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 84.

(٧٦) تكاد لا تحصى المواضع التي ذكر المحدثين فيها بوصفهم «المتأخرين» عداً ولا حصراً.

المستجد]»[٧٧]، وفي أثناء كلامه عن اعتبار المحدثين «الأمر الحديث» دون غيره[٧٨]، ومهاجمته لأولئك الذين يستأثرون بفكرة ما على أنها مستحدثة أو حديثة. . . بما هم أشبه ما يكونون بجذوع نخل خاوية متنفجة لا تقتات إلا على [الأمر] الحديث[٧٩]. ثم إنه أقدم على استعمال «الأمر المحدث» بمعنى ذاك الذي تم تحديثه؛ على نحو وصفه الأفكار بأنها استحدثت أو تم استحداثها (Idées modernisées)[٨٠]. ولم يتردد باستعمال الاشتقاق «التحديث» (Modernisation)[٨١]. والأنكى من ذلك، أنه وُجد منبثاً في تضاعيف مؤلفات هايدغر لفظ «الحداثة» (Modernité)؛ سواء بما هو وسم ووصف لمرحلة تاريخية معينة ـ حيث ذكر أن سمتي «الحداثة» إنما هما ظهور مفهومي «الذات» و«التمثل»[٨٢] ـ أم بما هو العبارة عن وعي تاريخي تقني[٨٣] ـ على نحو ما نجده يتحدث عن «ميتافيزيقا الحداثة»[٨٤] ـ أو بما هو ذم وقدح، بوصف «الحداثة» فكر مخيلة وإعجاباً بالنفس وغرور[٨٥]، وفكر تناسخ بحيث ينسخ المستطرف الطارف والمستجد الجديد والمستحدث الحديث، وهكذا دواليك «كل حداثة يكون مآلها إلى الدثور حتى قبل أن ترى النور»[٨٦]، وفكر تأبين، بما «الحداثة» دفعها خيلاؤها إلى حد إعلان «موت أفلاطون»[٨٧]، وفكر بداهة يرى في كل أمر أمراً طبيعياً عادياً، ولا يرقى إلى

(٧٧) Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. de l'allemand par François Vezin; texte établi d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (1re partie) et Jean Lauxerois et Claude Roëls (2e partie), bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 1986), p. 456.

(٧٨) Martin Heidegger, *Interprétation phènoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; édition d'Ingtraud Görland, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1982), p. 338.

(٧٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 314.

(٨٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 389.

(٨١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 256.

(٨٢) Ibid., tome 2, p. 23.

(٨٣) Ibid., tome 2, p. 25.

(٨٤) Ibid., tome 2, p. 257.

(٨٥) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 142.

(٨٦) Martin Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, trad. de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier, édition de Suzanne Ziegler, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1988), p. 202.

(٨٧) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 142.

دهشة الاستفسار عن لغز الكينونة وسرها المكنون[٨٨]. ثم إن هايدغر اشتق لاسم «الحداثة» الاشتقاقات؛ على نحو حديثه عن «المنزع الحداثي» أو «النزعة الحداثية» (Le Modernisme)[٨٩]، أو حديثه عن «التقنية والصناعة الأكثر حداثة» (La Plus modern)[٩٠]، أو حديثه عن الفيزياء النووية بما هي العلم الطبيعي «الأحدث»[٩١]، وحديثه عن فكرة أن يصير الشعر نفسه موضوعاً للقول الشعري بما هي فكرة «فائقة الحداثة»[٩٢]. وعادة ما تقال «الحداثة»، عند هايدغر، مقابل «التقليد» أو «الميراث» أو «التراث» (La Tradition). وعدد هذه المقابلات ينبو عنها الإحصاء في هذا المقام. بيد أن مخالفة هذه المقابلة أمر وارد. فلا غرابة أن تجده يجمع بين اللفظين المتقابلين في المقام الجامع الواحد المفرد؛ شأن حديثه عن «الميتافيزيقا التقليدية الحديثة»[٩٣]، أو حديثه عن «تقليد الفكر الحديث»[٩٤]، أو عن «تقليد العصور الحديثة الفلسفي»[٩٥]، أو «تقليد الميتافيزيقا الوسيطية الحديثة»[٩٦]، أو «تقليد فلسفة الأزمنة الحديثة»[٩٧].

هذا من جهة التوسيم، أما من جهة تحقيب «الحداثة»، فنقول: بدءاً؛ البادي من أقوال هايدغر عما يسميه «العهد الحديث»، أو «عهد الأزمنة الحديثة»، أو «عهد الأزمنة الجديدة»، قبول بالتسمية وتحفظ. قبول أن يسمى العهد الذي يبدأ من ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) إلى عهد هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) وما يليه، بهذه الأسامي المتداولة. ولطالما استعمل هايدغر هذه التعابير نفسها. وهي أكثر من أن تحصى أو تعد. بيد أن التحفظ سرعان ما يسد مسد القبول. وهو تحفظ باد بالأمارة في حديث هايدغر، مثلاً، عن «اعتبار

---

(٨٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 145.

(٨٩) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 289-290.

(٩٠) Heidegger, *Questions I et II*, p. 200.

(٩١) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 258.

(٩٢) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 202.

(٩٣) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 177.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٨٢.

(٩٥) Martin Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; édition d'Ingtraud Görland, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1984), p. 41.

(٩٦) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 221.

(٩٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 329.

الحقبة التي يكنّى عنها باسم «الأزمة الحديثة» داخل تقاطع الحقب «التاريخية»»[٩٨]، أو حديثه عن «الحقبة التي، بحسب الاعتبار التأريخي، تسمى «الأزمنة الحديثة»»[٩٩]، أو حديثه عن «هذه الحقبة التي نسميها العصور الحديثة»[١٠٠]. فالتحفظ على شائع التوسيم هنا أمر باد. والمؤكد أن التحفظ لا يتعلق بالتسمية ذاتها بقدر ما يتعلق بالنظر التاريخي الذي تصدر عنه. هذا مع سابق العلم أن هايدغر يميز بين الاعتبار التأريخي (L'Historique)، الذي لا تهمه سوى الأحداث والوقائع، والاعتبار التاريخي (L'Historial)، الذي يصدر عن تصور عميق للتاريخ بما هو قرارات ومصائر. ومهما تصرفت الأحوال، فإن تحفظ هايدغر على عبارة «الأزمنة الحديثة» لا يطعن في التسمية بما هي تسمية ـ إذ لا مشاحة في الأسماء ـ وإنما هو يتحفظ ـ شأنه في ذلك شأن كل مفكر أصيل يرفض أن يردد ما يلوكه بادي الرأي وتغدو به جائبات المواضع المشتركة ـ على جهة الاعتبار التاريخي الثاوية وراء التسمية. وأنى كان الأمر، فإن هايدغر يرى أنه مهما اختلفت طرق الاعتبار التاريخي، ومهما تنوعت سبل اعتبار الأزمنة الحديثة ـ أبالنظر إلى الظواهر السياسية أو الشعرية أو العلمية أو الاجتماعية ـ فإن لحقبة الحداثة هذه سمتين ثابتتين وراء كل نظر مخصوص: **أولاهما**؛ اعتبار الإنسان «ذاتاً» (Subjectum) تقيم في هذا العالم وتنظمه، بل وتخضعه لإرادتها. و**ثانيتهما**؛ اعتبار الكائنات «موضوعات» (Objectum) واقعة رهن إشارة تمثل الإنسان وتدبيره وتصرفه[١٠١]..

ثنية؛ الظاهر من بعض فقر مؤلفات هايدغر ـ المنقولة إلى اللسان الفرنسي ـ أنه يميز، فلسفياً، في ما يسميه «سيادة الأزمنة الحديثة»[١٠٢]، بين حقب وأطوار. فهو عادة ما يقابل بين «عتبة الأزمنة الحديثة»[١٠٣]، أو «بدء الأزمنة الحديثة»[١٠٤]، أو «عتبة الحداثة»[١٠٥] ـ التي يتخذ لها معلمة توسيم

---

(٩٨) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 157.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(١٠٠) Martin Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, éd. par Hermann Heidegger; trad. et postf. par Michel Haar, philosophiques (Bruxelles: Lebeer-Hossmann, 1990), p. 23.

(١٠١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 23.

(١٠٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 118.

(١٠٣) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 64.

(١٠٤) انظر مثلاً: Heidegger: *Nietzsche*, tome 2, pp. 115-116; *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 76, et *Questions III et IV*, p. 401.

(١٠٥) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 106.

فلسفة ديكارت[١٠٦] ـ و«تمام الأزمنة الحديثة»، أو اكتمالها، أو اختتامها. وهو الطور الذي يسميه «الطور الذي دخلت فيه الأزمنة الحديثة عهد اكتمالها»[١٠٧]. هذا مع سابق العلم أنه يتخذ لهذا الطور معلمة تحقيب فلسفة هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١). الشاهد على ذلك، أنه عادة ما يتحدث عن «الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيغل»[١٠٨]، وطوراً تجده يتخذ معلمة تحقيب اكتمال الحداثة ما يسميه «الحقبة اللاحقة»[١٠٩]؛ نعني بها حقبة فلسفة نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) التي يقول عنها: إنه «معها تبدأ الحداثة الأحدث والأجد»[١١٠]. أما من جهة الاعتبار الاقتصادي والاجتماعي، فإن هايدغر يميز، في ما يسميه «العصر الصناعي الحديث»، بين ما اتفق على تسميته: «الثورة التقنية الأولى»، التي كان من شأنها أن حققت النقلة من تقنية الصناعة اليدوية التقليدية إلى تقنية صناعة الآلات ذات المحرك، وما اصطلح على تسميته «الثورة التقنية الثانية»، وهي التي تحقق فيها العمل الآلي المنظم (Automation) القائم على البرمجة والتوجيه والسيبرنطيقا[١١١]. ثم إنه ليقابل بين حقبة «بدء الحداثة» وما يسميه «حقبتنا المعاصرة»[١١٢]، أو «الفترة المعاصرة»[١١٣]، أو «الفترة الحالية»[١١٤]، أو «الحقبة الحاضرة»[١١٥]. . . ولا يُظَنَّنَّ أن الحقبة الحالية حقبة مستحدثة طارئة، وإنما هي عهد من عهود الحداثة لم ينفرد بشيء جديد، ولا استقل بأمر مستحدث، وإنما أكمل السابق، ودفع ببرنامج الأزمنة الحديثة إلى غاية نتائجه وعواقبه[١١٦]. أوَليس

---

(١٠٦) يقول عن ديكارت: «إذا ما اعتبرنا الأمر من جهة الأساس الذي نهضت عليه ميتافيزيقا الأزمنة الحديثة تحصل لنا أن ميتافيزيقا ديكارت كانت هي البدء». انظر: Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 119.

(١٠٧) Heidegger, *Questions I et II*, p. 462.

(١٠٨) انظر مثلاً: Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 164.

(١٠٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 106.

(١١٠) Ibid., tome 2, p. 121.

(١١١) Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, p. 15.

(١١٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 106.

(١١٣) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 40.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(١١٦) Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, collection Tel; no. 55 ([Paris]: Gallimard, 1981), p. 253.

هايدغر هو القائل: «كلّا ما مضت الأزمنة الحديثة، ولا انقطعت، وإنما هي بالضد تنحو بالكاد نحو بدئها ونحو اكتمالها الذي لا محالة سيمتد لآماد طويلة»؟[١١٧] أكثر من هذا، ليست الحقبة اللاحقة لبدء الأزمنة الحديثة سوى ما يسمح لهذه الأزمنة بالسير نحو مرحلة حداثتها القصوى أو العليا[١١٨]. هذا مع سابق العلم عنده، **أولاً**؛ أن ما يوحد بين الأطوار التي تقلبت فيها الحداثة إن هو إلا سيادة «مبدأ الذاتية»؛ إذ «ما إن صارت الحقيقة منوطة بيقين معرفة إنسانية واثقة من أمرها، حتى هَلَّ طور من التاريخ وُسِمَ عند المؤرخين بطور الأزمنة الحديثة». **وثانياً**؛ إن للحداثة عنده موطناً هو الغرب عامة وأوروبا بخاصة. ولذلك كنت تجده يلح على دمغ الأزمنة الحديثة بالصفة الأوروبية والغربية؛ على نحو حديثه عن «الأزمنة الحديثة الأوروبية»[١١٩]؛ بل يذهب إلى حد اعتبار الحداثة مرحلة التاريخ الغربي الأوروبي النهائية والأخيرة، وذلك في انتظار نشأة مستأنفة أو بدوّ جديد[١٢٠]. ونقول، تثليثاً، إن هايدغر يقول بميسم «الأزمنة الحديثة» مقابل «الأزمنة القديمة»[١٢١]. غير أن هذه المقابلة ما كانت مقابلة تضاد مطلق، وإنما أنت واجد عنده بعض سمات الحداثة وقد كمنت في الفكر القديم وانطوت. . . وذلك تبعاً لجهة اعتبار هايدغر التي تميز بين الهم التدويني (L'Historiographique)، من حيث هو همّ تأريخي، والهم التاريخي الأصيل (L'Historial)، وهو الهم الذي شأنه أن يتبين، في ما وراء الحقب والأحداث، الثوابت والنوابت.

أما بشأن المسألة **الثالثة** ـ نعني مسألة توصيف الحداثة ـ فالملاحظ، بداية، أن مسألة «توصيف العصر الحديث» من المسائل التي انبثت في ثنايا مؤلفات هايدغر انبثاثاً، وذلك حتى تكاد لا تجد المؤلف الواحد له وقد خلا من النظر فيها، إن تلميحاً أو تصريحاً. ثم إن هايدغر اتخذ لهذا العهد الحديث الأسامي العديدة. فهو عنده «العهد ـ أو العصر ـ التقني»[١٢٢]، وهو عنده «العهد

---

(١١٧) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 52.

(١١٨) Heidegger, *Questions I et II*, p. 467.

(١١٩) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 243.

(١٢٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 774.

(١٢١) انظر مثلاً: Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 156.

(١٢٢) انظر مثلاً: Heidegger: *Langue de tradition et langue technique*, p. 8; *Concepts fondamentaux*, pp. 21 et 23; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 353; *Ecrits politiques: 1933-1966*, pp. 263 et 267; *Essais et conférences*, pp. 28 et 46, et *Le Principe de raison*, p. 255.

الذري»[١٢٣]، و«العهد الصناعي»[١٢٤]، و«عهد سيطرة الموضوعية»[١٢٥]، و«عصر السيبرنطيقا»[١٢٦]. وهي الأسامي التي إن دلت على شيء، فإنما دلت على المنحى الذي وفقه اعتبر هايدغر العصر الحديث. والحق أن هذا التوصيف ـ الذي هو على الأحق توصيفات ـ اتخذ طوراً صورة التوصيفات التجميعية التوحيدية، وطوراً آخر شكل التوصيفات التفريقية التفريدية. ثم إن مؤلفات هايدغر لتشهد على أن هذه التوصيفات ـ تجميعية كانت أم تفريقية ـ انبثت في تضاعيفها مشتتة متفرقة، كما تآلفت في المؤلف الواحد، بله المقال المفرد. والحال أن بين الفِقَرِ التي اجتمعت فيها توصيفات الحداثة في المحل الواحد تفاوتات. فهو يسم الحداثة ـ في كتابه الموسوم باسم **مفاهيم أساسية** ـ بمياسم ثلاثة: التقنية، والميتافيزيقا، والدكتاتورية. ويسم زمن الحداثة، في مؤلف **المدخل إلى الميتافيزيقا**، تأسياً بسلفه نيتشه، بميسم «اسوداد العالم وإظلامه وإعتامه واغتمامه»، كما يسمه، تأسياً بالشاعر هولدرلين، بوسم «انسحاب الآلهة وأفولها وغيابها». ويضيف إلى هاتين السمتين ثالثة (اجتياح الأرض وتدميرها)، ورابعة (تنميط الإنسان وتوحيده وتسطيحه)، وخامسة (سوء اعتبار كل أمر خلاق مبدع متفرد). بل يجعل من الثواني (فرار الآلهة، تدمير الأرض، ظهور الإنسان القطيعي النمطي، سيادة الأمر الرديء والحكم المسف) أحداثاً تدل على الأمر الأول (اغتمام العالم وإعتامه وإظلامه)[١٢٧]. هذا مع سابق الإشارة إلى أنه وسم ما دعاه «كنه الأزمنة الحديثة»، في مَعْلَمَتِهِ عن نيتشه، بسمتين: صيرورة الإنسان «ذاتاً»؛ وبالتالي تنظيمه نفسه وضمانه أمنه داخل مجال إقامته؛ نعني مجال الكائنات. ودركه المستحدث لكينونة الكائنات بما هي «تمثل»؛ أي بما الكائنات ما اقتبل فعل التفسير والتسويغ والتصنيع[١٢٨]. وفضلاً عن هذه التوسيمات، وسم هايدغر الزمن الحديث، في مقاله عن عصر تصورات العالم، بخمسة مياسم هي، تباعاً، العلم، والتقنية، واعتبار الفن من وجهة النظر الإستطيقية، وتنامي دور مفهوم «الثقافة»، وفقد الآلهة[١٢٩].

---

(١٢٣) Heidegger: *Questions I et II*, pp. 47-48, 140, 142-144, 268 et 275, et *Le Principe de raison*, pp. 140, 189, 220, 255-257 et 269.

(١٢٤) انظر مثلاً: Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, pp. 7, 15 et 44.

(١٢٥) انظر مثلاً: Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 370.

(١٢٦) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 21.

(١٢٧) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, pp. 49 et 56.

(١٢٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 23.

(١٢٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 99-100.

ولئن أسعفت هذه التنميطات في تبين موقف هايدغر من الحداثة، فإنها تسعف في توضيح الأوصاف التي أطلقها على العصر الحديث متفرقة. فهذا العصر، **أولاً**، عصر التقنية. والحال أن هايدغر عادة ما وصف العصر الحديث بكونه «عصر هيمنة التقنية هيمنة ليس لها من حد»[١٣٠]، أو بكونه «عهد هيمنة التقنية هيمنة مطلقة»[١٣١]. والحال أنه ما انفرد فيلسوف بالحديث عن «التقنية» وآثارها الاجتياحية في الأزمنة الحديثة قدر انفراد هايدغر بهذا الحديث، حتى أمكن اعتبار جل مؤلفاته تحشيه على عصر التقنية هذا. وما وُجد فيلسوف قبله استقل بالتأمل في ما أسماه «كنه التقنية»، وما تأثث فضاء فلسفة وحفل بالنظر الاعتباري في الآلات التقنية قدر حفول عمل هايدغر بها. وفضلاً عن ذلك، لئن هو نظر ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) ـ وهيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) من قبله ـ في التقنية، فإنهما ما كانا أبداً «مفكرَي تقنية»، وذلك لأن فكرهما، لئن فُتش بحسب اعتبار هايدغر، لوُجد أنه فكر استظل بظل التقنية ومتح من عالمها. وما استظل شيء بشيء إلا واستحال عليه النظر فيه واستكناه أمره[١٣٢].

وبعصر التقنية لحقت توصيفات؛ منها السرعة. ذلك أن تنامي وتيرة اختراع الآلات صار يستعجل الإنسان ويمحقه، فلا يترك له فرصة لفترة، ولا يتمكن من إيقاف سرعة النجاحات التقنية الباهرة المذهلة. انطلق المارد من قمقمه وانفلت، وها هو يسير بسرعة جنونية، وما من إمكان لإيقافه أو إبطائه[١٣٣]، وانطوت المسافات وانكمشت، وضاقت الأشساع وتقلصت. ولذلك فإنه لا غرابة أن يصف هايدغر العصر الحديث بأنه عصر «بلا مسافة»[١٣٤]. والحق أن السرعة ما فتئت تثير اهتمام هايدغر. ففي كتاب **الكينونة والزمن**، لاحظ أن زمننا هذا صار زمن تقريب المسافات، وذلك بزيادة السرعات، إن رضاً منا أو كرهاً[١٣٥]. فما كان يجتازه الإنسان في أسابيع سفر، بل شهور، صار يقطعه في ساعات، وما كان يتخبر به ويستعلمه

(١٣٠) Heidegger: *Approche de Hölderlin*, p. 232, et *Langue de tradition et langue technique*, pp. 25-35.

(١٣١) Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, p. 40.

(١٣٢) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 95.

(١٣٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 142.

(١٣٤) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 211.

(١٣٥) Heidegger, *Etre et temps*, p. 145.

في سنوات، صارت تأتيه بخبره أدوات الاتصال في لحظته، والنباتات التي كانت تستغرق في نموها كمونا طويلا، صارت تصور لنا في لحظات معدودة. . . وبالجملة؛ صار أبعد البعداء لنا أقرب القرباء[١٣٦] . . . غير أن هايدغر لم يُخف خشيته من أن يكون تقريب العالم هذا من الإنسان ـ بزيادة السرعات ـ تقريبا شَبيهياً لا حقيقيا؛ أي تبعيدا يشبه التقريب وما هو بتقريب.

وما تعلق «التسريع» عنده بطي المسافات داخل العالم وحسب، وإنما تعداه إلى النظر في «استعجالية» الإنسان التي صارت تتبدى في اضطراره إلى سرعة اتخاذ القرار. ذاك أن الإنسان الحديث صار هو «الإنسان المستعجل من أمره». ومثلما أبدى هايدغر شكوكه من دلالات طي المسافات المكانية، أبدى ارتيابه أيضاً من طي المسافات الزمانية، متسائلا عما إذا كان الاستعجال من الأمر لا يخفي على التحقيق الضيق الذي صار يتملك الإنسان الحديث ويستبد به ويثقل كاهله، وعما إذا ما كان هو لا يبدي الضجر الذي صار يستبد به، فيهرب من ثقل حمل كينونته[١٣٧]. ولهذه الاعتبارات التشكيكية، فإنه لئن كانت السرعة قد أفلحت في أمر ما، فإنها أفلحت في اقتلاع الإنسان الحديث عن جذوره (Déracinement)، والتطويح به في متاهة «اللاوطن» ومفازة «اللاأرض» وغيابة «اللاعالم». لقد اقتلعت السرعة، بما هي أثر للتقنية، الإنسان من كل وطن (Alles heimlische)، وصيرته عن الوطن بمعزل (Unheimlich). علما أن «الموطن» هو ما كان «يوطن» نفسه فيه ويضرب بجذوره في «مداه» و«عمقه». ويتساءل هايدغر: هَلّا بقي اليوم «مسكن» إليه «يسكن» الإنسان و«موطن» فيه «يوطن» نفسه، أم صار «يغترب» في «وطنه» و«يستوطن» في «غربته»؟ ويجيب: حتى «بيوتاتنا» صارت «مكائن للسكن» و«تجمعات حضرية»؛ أي «منتجات صناعية» ما كان لنا لنسكن إليها أو نستكنّ[١٣٨]. وبغياب الوطن، فقد هذا الإنسان كل صلة بالموطن؛ أي أنه صار إنساناً بلا سكن وبلا جذور[١٣٩]؛ صار غريباً مغترباً مثلما صار الوطن نسياً منسياً؛ بمعنى أن الإنسان صار كائناً منفعلاً بفقد الوطن مجتثاً[١٤٠]، كما

(١٣٦) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 194-195.

(١٣٧) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 250 et 258.

(١٣٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 477.

(١٣٩) Heidegger, *Le Principe de raison*, pp. 95-96.

(١٤٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 100.

صارت الأرض «مجرد محل للاستعمال والاستصناع والاستغلال»[١٤١].

والعهد الحديث، **ثانياً**، عهد «العمومية». ويقصد هايدغر بهذه التسمية ميل حياة الفرد الحديث إلى الانغماس والانغمار في حياة «الغُمْرِ» أو «الأغمار» (le On)، وذلك بحيث صار يفقد الإنسان كينونته الأصيلة، ويصير «إنساناً عادياً» يستملي بالأغمار في كل آرائه ومواقفه وأفعاله[١٤٢]، وذلك حتى يستحيل هو إمعة إمرة مستتبعاً. ولئن عُدَّ العهد الحديث عهد سيطرة «الإنسان العادي» أو «الإنسان المتوسط» (Homo Communis)، فإنه عُدّ أيضاً عهد سيطرة «الرأي العادي» أو «الحس المشترك» الذي ما فتئ هايدغر يفككه ويحاربه[١٤٣]. وذاك هو الحال الذي ينعته هايدغر بحال «دكتاتورية العمومية» التي آلت إلى محق «الوجود الخاص»، فصيّرته أمراً عديم الحميمية والجوهرية، وأحلت محله الانهمام بالشأن العمومي المشترك. ولهذا كله، لا غرابة أن ينعت هايدغر «العهد الحديث» بكونه عهد «الاستعباد» للأمر العمومي و«الاستتباع» له و«الاستملاء» به[١٤٤]. ولا غرابة أيضاً أن يرى في «العهد الحديث» عهد سيادة «رجل الشارع»[١٤٥].

والعهد الحديث، **ثالثاً**، عهد «انفقاد المعنى وغيابه». ولطالما نعت هايدغر «العصر الحديث» بكونه عصر «غياب المعنى غياباً تاماً»، أو عهد «سيادة الأمر المحال (l'Absurde) سيادة مطلقة». وقد تنبه هايدغر إلى هذا الأمر منذ رسالته الجامعية (١٩١٥) عن فيلسوف العصور الوسطى دانس سكوت (١٢٦٦ ـ حوالى ١٣٠٨). إذ في تضاعيف حديثه عن الفارق بين حياة العصر الوسيط وحياة العصر الحديث ذكر أن الحياة الأولى إنما اتسمت بضرب من «الطمأنينة» تأتت لها عن طريق صلتها بالشأن المتعالي المفارق (العالم الآخر)، بما كان عليه شأنها من كونها حياة ذات غاية، وكون غايتها التعلق بالدار الآخرة. . . بينما في الحياة الحديثة افتقد الإنسان ذاك «العلو» وتعلق بأهداب الحاضر المادي؛ ومن ثمة نمت مخاطر «فقده الطمأنينة» و«بدئه التيه» في مفازة الوجود بلا معالم يستعرف بها، وبلا حدود يستعلم

---

(١٤١) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 105.

(١٤٢) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 170-171.

(١٤٣) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 108.

(١٤٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 72.

(١٤٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 115.

بها[١٤٦]. ذاك أصل الداء الحديث العضال؛ عنينا به «غياب المعنى»؛ أي انفقاد الوجهة والغاية والقصد... غير أن هذا العصر، وقد انفضح أمره، صار يخفي فراغه، وذلك بمحاولته الظهور بمظهر عصر الانشغال والنجاح والفاعلية، مدعياً بأن هذه السمات ما كانت لتتوفر لعصر قبله. ولذلك صار يدعي أنه أول عصر تمكن من إعطاء كل أمر معنى، بل إنه أثقل العالم بالمعنى، وذلك حتى صار عالماً مثقلاً بالمعاني، محملاً بالدلالات الثقيلة (Surmonde). بيد أن هذا العالم المثقل بالمعنى، إن تُؤمِّل حاله، أظهر أنه عالم فاقد للمعنى غير وازنه (Immonde). وأنى للأمر أن يكون بخلاف ما تقدم، وآيات «غياب المعنى» في «عالم الحداثة» قائمة شاهدة وحاضرة بادية؟ أوَليس هو العصر الشاهد على «فقد الفكر»؟[١٤٧] أوَليس هو العصر الشهيد على «فقد الآلهة»؟ الحق أنه لئن كان لأمر «فقد الآلهة» من دلالة، فهي أن الكائنات التي كنا نحيا ضمنها ما عادت مستأنسة لنا، وإنما صارت لنا مستوحشة. فهي التي ظننا أننا أَنَّسْنَاهَا بالتحكم فيها، تحكماً تقنياً، ها هي الآن آخذة تصير لنا مستغربة مستعجبة.

أكثر من هذا، يصير الإنسان غريباً عن عالم الكائنات؛ أي مقتلَع الجذور منتزَعها[١٤٨]. ولذلك، يعتقد هايدغر، اعتقاد جد، أن «فقد الآلهة» ما كان من «الإلحاد» في شيء[١٤٩]، بل الأمر على الضد من ذلك تماماً. إذ في «زمن التدين» و«إقامة القداسات والصلوات» و«تقديم النذور» يكون «الرباط بالآلهة» قد انفرط، ويكون «الدين» قد تحول إلى ضرب من «الثقافة الدينية» الميتة عادمة الروح[١٥٠]. وبعد هذا وذاك، إن أحفل شعب بالشأن المقدس كان شعباً بلا دين؛ عنينا به الشعب اليوناني القريب من الآلهة! وبالجملة، فإن «فقد الآلهة» حدث شأنه أن يرفق الإحساس بالانفقاد عامة والتيه والتردي في أودية المفازة بخاصة.

وما كان ثمة، للتغطية على هذا الفراغ المهول، سوى بسط «حكايات

(١٤٦) Martin Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. de l'allemand et présenté par Florent Gaboriau, classiques de la philosophie ([Paris]: Gallimard, 1970), p. 230.

(١٤٧) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 194.

(١٤٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 316.

(١٤٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 100-101.

(١٥٠) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, pp. 98-100.

كبرى» أو «حكاية الحكايات»، أو «الحكايات الجامعة»، أو قل: «مرويات جامعة» (Métarécits) ـ تلك الحكايات التي تحاول منح عالم العيش «معنى»، و«توجيه» معتنقها داخله. وتلك هي المرويات التي يعبر عنها نيتشه بالاسم الجامع: «رؤى العالم» (Visions du monde)، ويجد في نحت هذا الاصطلاح، وإفادة معناه، ما يقوم مقام «الطامة العظمى»[١٥١]. فهذه الرؤى، من جهة **أولى**، أثر من آثار تحلل الميتافيزيقا ـ حارسة المعنى ـ وتلاشيها. إذ صارت تغتذي من جثة الميتافيزيقا الآيلة إلى التحلل. وهي، من جهة **ثانية**، باستنادها إلى آليتي «الاختزال» و«التبسيط»، إنما عملت على توحيد نمط رؤية المحدثين للعالم، وذلك بأن قامت على مفهوم «الفكرة» و«القيمة»؛ أي على تبين «القيمة» وراء الفكرة، بل اعتبار تلك معيار هذه[١٥٢]. فكان أن صارت «نظرة بائع الحنازير»، القائمة على مبادئ مركنتيلية شأن «المنفعة» و«المصلحة» و«القيمة»، هي النظرة السائدة السائرة[١٥٣]. والشاهد على محاولة رؤى العالم التعمية على غياب المعنى، وبالتالي غياب الإله، إحلال مفهوم «الشعب» محل الإله؛ وذلك على نحو ما فعلته النازية، أو تأليه مفهوم «القيمة»؛ على نحو ما رامته الليبرالية[١٥٤]. ولئن تبين من شأن وظيفة رؤى العالم التعويضية شيء، فإنما هو العمل على تعويض إحساس الإنسان بفقد التعالي، وهو الكائن الذي من شأنه ألا يتحمل فكرة أنه قُذِف به في هذا العالم من غير أن يستشار أو يتخذ القرار[١٥٥].

والمترتب عن توصيفات الحداثة هذه، «أحوال أنطولوجية» (Tonalités) مضطربة صار يحيا عليها الإنسان الحديث. فحال المحدثين، بما هم فقدوا المعنى، إنما هو، بدءاً، حال من صار يعاني «الضيق» في عمق أعماقه؛ أي أنه حال معاناة من إحساس بالإملال والبرم استبد بالمحدثين[١٥٦]. وما ضاق

(١٥١) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 30.

(١٥٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 202-203.

(١٥٣) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 42-43.

(١٥٤) Jean Greisch, «[Bulletin de Philosophie. Etudes Heideggériennes:] «Les Contributions à la Philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 73 (1989), p. 611.

(١٥٥) Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 81 (1997), p. 669.

(١٥٦) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 122.

الإنسان الحديث من الأشياء ولا هو برم بالكائنات ولا ملّ من الموجودات، بل هو من نفسه ملّ وضاق وبرم. ولذلك، فإنه لم يسع إنسان للترويح عن نفسه وتزجية وقته قدر سعاية الإنسان الحديث، لا ولا أقبل الإنسان على الشأن المستحدث الطارئ ـ بحيث صارت الأخبار تناسخاً ـ قدر إنسان هذا العصر. وما زال هايدغر يلاحظ تهافت الإنسان الحديث على الخبر والنبأ، وما زال يعجب لأمر «تعطش زمننا هذا للأخبار»[١٥٧] و«تسقطه للوقائع ولهاثه وراءها»[١٥٨]، حتى وسم العهد الحديث بأكمله بكونه «عهد إعلام وإنباء». وذلك بما بدا من شأن الإنسان الحديث من أنه صار مشدوداً إلى المعلومة السريعة الكاملة الواضحة العزيزة يتموّن بها ويجمعها ويكدسها ويراكمها وكأنها مصدر تموين[١٥٩]. وقد ارتد هذا التصور الإعلامي من الأشياء إلى نحر الإنسان، فصارت حياته معلومات مخزنة عن مورثات هي، على التحقيق، «أخبار»، بل صار العلم بالأشياء تخبر عنها واستعلام واستعراف[١٦٠]. وصارت السيبرنطيقا، بما تقوم عليه من تحويل الكلام البشري إلى رسائل إعلامية، «أم العلوم» بلا منازع[١٦١].

وحال المحدثين، ثانية، هو حال «تيه». فالمحدثون لا محالة واقعون في المفازة، حيارى في أودية التيه. وكأن لسان الإنسان الحديث صار يردد قول الشاعر العربي: «أتيهُ فلا أدري من التيه من أنا». ولهذا يتحدث هايدغر عن «زيغ» مصير العالم وانحرافه. فهذا الإنسان الذي حصلت له المكنة على الأرض، والذي هو على أهبة اجتياحها الاجتياج الأكبر، يعجز مع ذلك عن ذكر من «هو»، وما «معنى كينونته»، فضلاً عن أن يذكر «دلالة كينونة الأشياء» من حوله[١٦٢]. ذاك قمة الزيغ والضلال. فلا غرابة لهذه الأسباب مجتمعة، من أوصاف وأحوال، أن يصف هايدغر عصر الحداثة بكونه عصر عوز وفقر، وعصر شقاء واحتياج، وعصر محنة وبلاء[١٦٣]. وتلك هي، على وجه القول

---

(١٥٧) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 41.

(١٥٨) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 136.

(١٥٩) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 260.

(١٦٠) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 22-23.

(١٦١) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 284-285.

(١٦٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 448-449.

(١٦٣) Heidegger: *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 529 et 330-331; *Questions I et II*, p. 127, et *Approche de Hölderlin*, p. 60.

المجمل لا المفصل، توصيفات الحداثة كما وردت بقلم هايدغر. فما العمل إذاً أمام عصر الشدة والمحنة والخصاصة هذا؟

يدعونا هايدغر إلى تجاوز التلبث بتوصيف الحال إلى تأمله واعتباره. ولذلك يدعونا إلى استبدال فكرنا الحيسوبي الواصف بضرب آخر من النظر هو ما يسميه عادة «الفكر المتأمل». وعنده أنه لن يتم هذا التأمل، على وجهه الأحق، إلا إن نحن بادرنا إلى «التأمل في الأسس الميتافيزيقية التي قام عليها عصرنا»(١٦٤). وليس الفكر المتأمل هذا إلا ضرباً من التفلسف الأصيل، لا سيما أن التفلسف الحق لا يتأتى إلا عندما يصير وضع كينونتنا البشرية إلى حال شقوة حاصلة. وهذا ما يشهد عليه حالنا في زمن الحداثة. ذلك أنه «متى تراكمت الأمور المعتاصة من كل حدب وصوب، وماد كل شيء وارتج، وتبدت هشاشة وضعنا، فاعلم أن ذلك مؤذن بأن موعد التفلسف قد حان أوانه»(١٦٥). لكن، ما كان للتفلسف المطلوب أن يكون مطلق التفلسف أو مهمله، وإنما كان تفلسفاً على ضرب مخصوص. والحال أن التفلسف المنشود استبعاد لضرب من التفكير واستحضار لآخر. فأما الفكر المستبعد فهو ذاك الذي يكتفي بمواجهة واقع الحال بضرب من النفي والاستنكار بسيط المأخذ سهل المأتى؛ مثل أن يقول بفكرة «انحطاط الحضارة الغربية وأفولها»، أو «بفقدها التوازن المطلوب بين الأمور الروحية والمادية»، وغير ذلك من الدعاوى التي ارتفعت منذ عشرينيات القرن ناعية ناعقة. والحق أن هايدغر يرفض نظريات «أفول الغرب» هذه أو «فقده التوازن»؛ أي أنه يرفض النظريات التي ما كان من شأنها أن تنظر إلا إلى «السقوط والدمار والتحطم الذي راح يهدد العالم». وذلك بوصفها نظريات القول بها سهل المأتى. إذ ليس أسهل على المرء من أن يرصد «ملامح اسوداد عصره واغتمامه»، وأن يجيل النظر في «ظواهره العدمية».. وما كان هو بالشأن الصعب الملتمس أن يستبد بالمرء حال أنطولوجي «سلبي» و«ذَمّي».. غير أن هذا الضرب من النظر، الذي يعوزه إمعان النظر، صار يتبدى، مع مرور السنين وتواليها، باعثاً على الضجر والإملال، وذلك من

---

(١٦٤) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 202.

(١٦٥) Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; texte établi par Hartmut Tietjen ([Paris]: Gallimard, [1996]), p. 142.

فرط تكراره النذارات ذاتها[١٦٦]؛ نعني قوله: «إن أوروبا لمريضة اليوم، وإن العصر الحاضر لماضٍ في تقهقر»[١٦٧]. ثم إن «فلسفة الحضارة» هذه همها، إن نُظر إليها بضرب من النظر إيجابي، البحث للإنسان عن «دور تاريخي» ما في حوادث الزمان. بيد أنه إن حقق أمرها ظهر أنها، على التحقيق، ضرب من «الهروب من واقع حال» الإنسان اليوم. فما بحث الإنسان عن دور في العالم إلا دليل على ملله من نفسه. وبالجملة، هذه تشخيصات للأوضاع شأنها أن تريح الإنسان من نفسه أكثر مما الشأن فيها أن تدفعه إلى النظر في همه. وإنها لهروب من الذات وثرثرة في الحضارة[١٦٨]. وبعد هذا، فإن كل النظريات التي «تقوم» الحاضر ـ بمعنى «تعدّه» و«تحسبه» و«تثمّنه» ـ أي تعطيه قيمة معينة، لا سيما منها السلبية ـ على نحو ما تفعل النظريات القائلة بالانحطاط والضياع والقدر والكارثة والأفول ـ إن هي إلا نتاج الفكر التقني الذي ترفضه؛ أي أنها نتيجة «العقل الحاسب ذاته»، وذلك ما دامت هي «تحسب» مع الواقع[١٦٩]. وبعد هذا وذاك، ما كان إعتام العالم الحديث، وقد أقر به هايدغر، من «أفول» أو «انحطاط» الغرب في شيء[١٧٠].

والشيء بالشيء يذكر؛ فالنظريات التي تجد أصل البلاء كله في مارد «التقنية»، وتدعو إلى الانعكاف الرومانسي على الذات، وإلى الأوبة إلى الماضي، لا تقلّ خطورة عن سابقتها. ذلك أن «الإنسان الذي ينكفئ على أصنامه»[١٧١]، و«ينكر عصره»، فيؤوب إلى تراثه أوبة الخائف المذعور، ما كان من شأنه أن يقتدر على شيء ـ اللهم إلا الهروب أمام اللحظة التاريخية الحديثة والعمى عنها[١٧٢]. وما هجومه على «التقنية» إلا عجز نمّ عن سوء فهم كنهها. كَلا ما كانت «التقنية» أبداً عملاً من أعمال الشيطان[١٧٣]، لا ولا شيء

---

(١٦٦) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 35.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٦٨) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 122.

(١٦٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 319.

(١٧٠) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 252.

(١٧١) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 259.

(١٧٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 125.

(١٧٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 145.

شيطانياً فيها. إنما «ديدن التقنية أنها سر يُسَتكْنَه»[١٧٤]. وبعد هذا وذاك، «لا عصر يُستسهل الاستغناء عنه بمجرد نفيه وإنكاره. فمن شأن النفي والإنكار أن ينقلبا على صاحبهما، فيصير المنفي وهو النافي والمنكر وهو الناكر». ولا خيار أمام العصر الضاغط إلا المكابدة والمجاهدة، وإلا كان «الانكفاء على النفس في وضع خارج التاريخ»[١٧٥].

ذاك كان همّ فلسفة هايدغر السلبي: كيف نتخلص من نظريات الأفول والحنين؟ أما همها الإيجابي فكان: كيف نفكر بحالنا؟ كيف نتأمل وضعنا؟ وليس ثمة من مخرج لدى هايدغر سوى ما يسميه «استكناه روح العصر». ذلك أن توصيف الحداثة لم يرقَ إلى الوقوف عند «كنهها»، وإنما كان يعني مجرد المكوث عند «ظواهرها» و«أعراضها» وحسب. إن «كنه الأزمنة الحديثة» شيء آخر غير مظاهرها. واستكناه الزمن الحديث، أو ما يسميه هايدغر: «درك عمق كنه الأزمنة الحديثة»[١٧٦]، شأن مغاير لمجرد «توسيمه» و«توصيفه». عد بنا إلى فكر نيتشه نتخذه من جديد منارة توجيه: الحال أن المرء يعثر في هذا الفكر على توصيف الأمر الكائن والواقع الحاصل، وذلك بحكم أن «نيتشه تنبأ بحقيقة التوجه الذي سار إليه التاريخ الحديث وكشف عنه وأماط اللثام. وذلك لكونه صدر أصلاً عن مساق هذا التاريخ ذاته»[١٧٧]. بيد أن الكنه الذي متح منه توصيف نيتشه لزمن الحداثة يظل مستغلقاً على الحس المشترك. ولئن كان فكر نيتشه قد روى، وقد توسل لغة تقليدية، عما قام في زمن الحداثة وطرأ، فإن «الوقائع» و«المنازع» و«الحيثيات» التي ذكرها بقيت محضِ واجهة علنية كان من شأنها أنها أخفت ما قام أصلاً وخفي أكثر مما هي أبدته. فلِسان حال نيتشه، إن هو درك على ضوء لسان التقليد، تبدى أنه بقي بلا لسان أو أنه أصابه العي؛ أي أنه بقي أخرسَ لا ينبس ببنت شفة، وإن حدث له أن نبس ففي رطانة مستعجمة ما كان من شأنها أن تستعرف[١٧٨].

تأسيساً على هذا الأمر، يقيم هايدغر «تعالقات» بين ما شهدت عليه الحداثة

---

(١٧٤) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 37.

(١٧٥) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 126-127.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٧٧) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 308.

(١٧٨) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 55.

من وقائع ومبتدعات ونوازل ومستكشفات، وفكر الفلاسفة عن الكينونة والكائن، تذهل مجيل النظر فيها وتدهشه وتشدهه. ففي تضاعيف مؤلفاته انبثت تصريحات عجيبة غريبة وتعالقات فريدة طريفة؛ من ربطه بين مستحدثات التقنية ومفاهيم الفلاسفة الميتافيزيقية؛ شأن ربطه «المحرك ديازيل» بتصور الفلاسفة الجديد لمفهوم «الطبيعة» و«الكائن»، بما هما ما يقبل فعل «الصنعة» و«التوجيه»![١٧٩] أو ربطه «الدراجة النارية والطائرة والتُربينة ولجنة الطاقة النووية» بتصور الفلاسفة لمفهوم «اللوغوس»![١٨٠] إلى ربطه الوقائع التاريخية والظواهر الثقافية الحداثية بالمفاهيم الميتافيزيقية ذاتها؛ على نحو عدم رده «الحربين العالميتين» إلى صراعات المصالح والقوى، وإنما إلى «إدبار الكينونة عن التاريخ وإدارتها الظهر له»![١٨١] وامتناع رده «العصر الذري» إلى تطور العلم، وإنما إلى تواري الكينونة وانحجابها واستتارها هو رده![١٨٢] وشأن أنه لم يُعدِ «أزمة السكن» إلى أسبابها المعلومة المعروفة، وإنما إلى سوء دركنا «كينونة السكن» هو عزاها![١٨٣] ولم يرجع عجز المدرسين عن استكناه حقيقة القصيدة الشعرية إلى تدني مستواهم الثقافي العام، وإنما إلى عجزهم عن مساءلة «كينونة الكائن»![١٨٤] وما أعاد تطور العلوم الحديثة إلى ظروف معروفة، وإنما إلى «قصيدة بارمنيدس في «كينونة الكائن»» هو أرجعه![١٨٥]... ناهيك عن إناطته الآلات والتقنيات والأحداث جمعاء بالتصورات الفلسفية؛ على نحو ما أنت واجده يربط بين كنه «المحرك الآلي» و«فكرة العود الأبدي»![١٨٦] وبين إطلاق الطاقة النووية من قمقمها و«نداء التعقيل» الذي أطلقه لايبنتز![١٨٧] وبين منشأ «السيبرنطيقا» و«مبدأ هرقليطس في التحكم»![١٨٨] هذا إن لم نرد ذكر استقراء هايدغر لبوادر السيبرنطيقا في ثنايا نصوص هيغل![١٨٩]

---

(١٧٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 65.

(١٨٠) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 255.

(١٨١) Heidegger: *Essais et conférences*, p. 106, et *Le Principe de raison*, p. 196.

(١٨٢) Heidegger, *Le Principe de raison*, pp. 182-196.

(١٨٣) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 193.

(١٨٤) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 61.

(١٨٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 298.

(١٨٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 147.

(١٨٧) Heidegger, *Le Principe de raison*, pp. 267-268.

(١٨٨) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 27.

(١٨٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 401.

فقد تحصّل أن على المرء أن يملك الكثير من القدرة على «التشغيب» على الحس المشترك إن رام أن ينتهي إلى إبراز مثل هذه التعالقات العجيبة الغريبة؛ شأن تعالق الدراجة النارية بفلسفة بارمنيدس، أو إناطة السيبرنطيقا بفلسفتي هرقليطس وهيغل، وبالتالي ربط مسألة «التقنية» بمسألة «الكينونة»، أو قل بالأحرى: تعليق كنه «التقنية» بقضايا أنطولوجية. ذاك هو سر هايدغر، وأي سر! إنه محاولة فهم «العصر الحديث»، لا ابتداء من سنده الاقتصادية الاجتماعية ومحصلاته السياسية والتاريخية ـ على نحو ما تغيّاه هيغل ـ ولا بدءاً من أسسه القيمية وتبعاتها الأخلاقية والإنسانية ـ على نحو ما رامه نيتشه ـ إذ كل هذه مظهر عنده لا يغني عن استكناه المخبر. إنما «المطلوب قبل كل شيء ودوماً فهم كنه عصرنا بدءاً من حقيقة الكينونة التي تسود فيه...»[190]. وليس استكناه روح العصر الحديث، وباقي العصور الأخرى، بدءاً من «حقيقة الكينونة» إلا الاستكناه الأنطولوجي. وذلك ما دام أن مفهوم «الكينونة» «أعلى مفهوم أنطولوجي» بلغه الإنسان. ولا يفشي هايدغر سراً إذ يكشف عن سر التعالقات من خلال لفظ واحد: «القرار». فهايدغر يرى أن وراء المبتدعات والمخترعات التقنية «قرارات» اتخذت. وهو لا يبحث عنها داخل التقنية، وإنما خارجها؛ أي من حيث لا يحتسب المرء العثور عليها؛ يعني في ما يسميه «الميتافيزيقا»، بما هي قرار اتخذ جول كينونة الكائن وما زال يتخذ. فالقطارات والدراجات النارية لم ينبع القرار بشأنها من طرف العالِم أو المهندس، وإنما من الخارج؛ يعني من المجال الذي يقرر فيه الإنسان (المفكر)، بما هو كائن تاريخي، بشأن كنهه وكنه الأشياء[191]؛ أي من المحل الذي يسميه هايدغر «محل القرار بشأن الكينونة» بما هو قرار أنطولوجي.

تحصل مما تقدم، أننا حين نربط الآلة بالآلية والصناعة بالتقنية، فإن هايدغر يفاجئنا إذ يجيبنا: ليست الآلة من الآلية بشيء، ولا الجهاز التقني من التقنية بشيء، ولا الحداثة من التحديث بشيء. وإنما المسألة، في كنهها، مسألة كينونة علينا أن نستكنه أمرها... فلا انفكاك بين مسألة «التقنية» ـ بما هي سمة الحداثة البارزة ـ ومسألة «الكينونة»[192]. وليس من الفهم في شيء

(١٩٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 126-127.

(١٩١) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 51.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

طرح مسألة «التقنية» طرحاً تقنياً، وإنما المطلوب طرحها طرحاً «أنطولوجياً»، أو قل: إنما المبتغى طرحها بما أن كنهها ما كان كنها تقنياً وإنما هو كنه ميتافيزيقي؛ أي أنه شأن متعلق بقرارات اتخذت حول أمر «كينونة الكائن». ومن ثمة، فإنه لا غرابة أن يتحدث هايدغر عن «كنه التقنية الميتافيزيقي».

والمتأتّى مما سبق، أن ما يعتبر «وقائع» عصر الحداثة «وظروفه» و«حيثياته» و«منازعه» ما كانت سوى «الواجهة» أو «السطح» الذي من شأنه أنه «يخفي» كنه العصر، على التحقيق، ولا «يبديه»[١٩٣]، أو قل: إنه مظهر «شبيهي» من شأنه أن يخفي كنهاً «حقيقياً». ولئن عَنَّ لنا أن نستجلي أمر «المنهج» الذي نظر من خلاله هايدغر إلى مسألة «الحداثة»، لوجدناه قام على ثلاثة مبادئ:

أولها؛ إن التفكير في أمر ما ـ وهو الذي يسميه هايدغر «قضية الفكر»؛ ولتكن الحداثة مثلاً ـ تفكيراً في «كنهها»؛ أي أنه «استكناه» لكنهها؛ بمعنى النظر فيها بحسب أسئلة ثلاثة: ما هي «الحداثة»؟ كيف صارت «ممكنة»؟ ما «أساس» إمكانها؟ ولئن نحن علمنا أن «الكنه» عند هايدغر (Wesen) هو ما «اكتنه» (Wesend)؛ أي ما كان من شأنه أنه «دام» و«أقام»[١٩٤]، فإن هايدغر يتساءل عن قيام «الحداثة» وأمر دوامها ومدة هذا الدوام؛ أي أنه يستفسر عن أمر نهايتها.

ثانيها؛ إن «استكناه» أمر ما يفترض سلفاً أن ثمة لهذا الأمر «كنهاً حقيقياً» من شأنه أن يختفي؛ و«كنهاً شبيهياً» من شأنه أن ينجلي. والحال أن التقابل بين «حقيقي الكنه» (Wesen) و«شبيهيّه» (Unwesen) يخترق فلسفة هايدغر بأكملها. وما من مفهوم نظر فيه إلا وتبين له فيه كنهه الحق من كنهه المزيف. كذا وجدته يميز بين كنه «اللغة» الحقيقي بما هي مسكن الكينونة الذي إليه تسكن، وكنهها الشبيهي بما هي وسيلة تواصل وأداة تخاطب، ووجدته يفرق بين كنه «الحوار» الحقيقي بما هو كلام في الكينونة وعنها، وكنه الحوار الشبيهي بما هو ثرثرة حول الكينونة[١٩٥]، وألفيته يميز بين كنه «الحقيقة» الحقيقي من حيث هو ما من شأنه أن يكشف عن الكائن ويدعه يكون على

(١٩٣) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 105.

(١٩٤) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 186.

(١٩٥) انظر مثلاً: Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 75.

نحو ما هو كائنه، وكنهها الشبيهي من حيث هو حمل للكائن على أن يطابق ما في الذهن[١٩٦]، ورأيته يبين عن كنه «الإنسان» الحقيقي (استذكار الكينونة بما هو امتنان لإفضال الكينونة)، وكنهه الشبيهي (النسيان بما هو سقوط للإنسان؛ ومن ثمة ضلال وزيغ)[١٩٧]. وقس على ذلك تمييزه في كنه «العدمية» بين العدمية الحقة (افتقاد الكينونة واستتارها ورفضها البدو والإصباح)، والعدمية الشبيهية (فقد الكائن للمعنى)[١٩٨]، وتمييزه بين كنه «الفكر» الحق (الفكر المؤتمن على الكينونة الذاكر لها المخلص الوفي)، وكنهه المزيف (الفكر النَّسَّاء) الذي يسميه هايدغر اللافكر[١٩٩]. . . وما زال يفعل، حتى وجدته يميز في مفهوم المفاهيم جمعاء ـ نعني مفهوم «الكينونة» ـ بين كنهها الحقيقي (Sein)، وكنهها الشبيهي (Unsein)[٢٠٠]. يعني بالكنه الحق الكينونة من حيث هي «حضور»؛ أي فعل انبثاق وإفضال ووهب، ويعني بالكنه الباطل الكينونة بما تتصور أنها تجمد على الحضور وترسخ وتدوم، فتمنع الفعل والتجلي والاستئناف[٢٠١].

ثالثها؛ لا يفصل هايدغر بين «الكنه الحقيقي» و«الكنه الشبيهي» فصلاً مثنوياً مانوياً، وإنما كلاهما وجه للشيء نفسه. ذلك أن «من شأن الكنه الشبيهي أن ينتمي إلى الكنه الحقيقي وينتسب»[٢٠٢]،مثلما ينتمي الظل إلى النور والظلمة إلى الضياء. أكثر من هذا، إن الأمر الذي يعرض كنه الشيء الحقيقي ما كان من شأنه أن يتبدى للناظر المتأمل، عند أول وهلة، وإنما من شأنه أن يبقى متوارياً أقصى المدد الممكنة؛ أي أن يبقى مستتراً مختفياً محتجباً. ذلك أنه «إنما الكنه الشبيهي هو الذي من شأنه أن يبادر، أساساً وبدءاً، إلى إبداء كنهه. وهو إذ يبدي شبيهي الكنه هذا، فإنما يفعل ذلك ضد الكنه الحقيقي لكي يعمّي عليه ويلبس». وهو يبدي زائف كنهه ذاك طبقاً لضرورة الكنه ذاته. فما كان من كنه الكنه أن يبدي حقيقته وحسب، وإنما من

---

(١٩٦) انظر مثلاً: Heidegger: *Essais et conférences*, p. 88; *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 223, et *Nietzsche*, tome 2. pp. 254-255.

(١٩٧) انظر مثلاً: Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 93.

(١٩٨) انظر مثلاً: Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 297-298.

(١٩٩) انظر مثلاً: Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 137.

(٢٠٠) Heidegger: *Introduction à la métaphysique*, p. 141, et *Nietzsche*, tome 2, pp. 17-18.

(٢٠١) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 146, 150 et 152-153.

(٢٠٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 290.

كنهه أيضاً أن يبدي شبهته[٢٠٣]. ولعل هذا هو السر الذي جعل من فكر هايدغر «أنطولوجياً سر» و«أنطولوجياً لغز». ولهذا أنت واجده يتحدث عن «كنه التاريخ المختفي» و«كنه الحقيقة المتواري» و«كنه الكينونة المستتر»... أي أنك تجده دائم البحث عن «الكنه في ما وراء الكنه»، أو النبش عن «المخبَر الذي هو عن المظهر بمعزل». أكثر من هذا، لا يعد هايدغر البحث عن «كنه الأمور المستتر» ـ وليكن كنه «الحداثة» مثلاً ـ محض فضول معرفي، إنما الاستفسار عن أمر «الكنه» ينقدح في الذهن عندما «يَسْوَدُّ كنه الأمر المستفسر عنه ويعتم ويغتم»، وعندما «تصير صلة الإنسان بما يستفسر عنه صلة يعتريها الاضطراب والغموض، بله تصير هي مهدَّدَة في ذاتها ممتحَنة». ولئن كانت هذه القاعدة المنهجية تنطبق على أمر ما، فبالأَولى أن تنطبق على صلتنا بالحداثة. أوَليس واقع الحداثة وآثارها يشهدان على أن الإنسان صار يحيا في وضع أقل ما يقال عنه إنه وضع مُشْكَلٌ ملتبس؟

لنعد إلى أمر توصيف الحداثة، ولنعاود النظر فيه. لقد تحصل لدينا، من توسيمات الحداثة وتوصيفها، أنها «عهد تقنية». لكن كيف لنا أن نفهم التقنية في هذا المساق؟ أنظل ننظر في أمرها الشبيهي، أم نبادر إلى استكناه أمرها الحقيقي؟ إن الناظر في كنه التقنية الشبيهي شأنه أحد أمرين: إما يستوقفه بعدها الأداتي، فينظر إلى التقنية بما هي أدوات تُعقب أدوات وآلات تنسخ آلات وأجهزة تسد مسد أجهزة ـ وهو الفهم السائر للتقنية الذي يسميه هايدغر «الفهم الأداتي» ـ وإما يستوقفه تفاعلها بالإنسان وأثرها فيه ـ وهو الفهم الذي يسميه هايدغر «الفهم الأنثربولوجي»[٢٠٤]. والحال أن هايدغر يعتبر هذين الفهمين معاً قاصرين. إذ يتعلقان عنده بكنه التقنية الشبيهي لا بكنهها الحق. ذلك أن التقنية ليست من «الآلات» بشيء، لا ولا هي من «فعل الإنسان» بشيء. إنما أمر التقنية أخفى وشأنها أدهى من مجرد أدوات تصنع وآلات تتخذ. فما كان الشأن فيها شأن آلات وإنسان، بل الشأن فيها عن الآلات والإنسان بمعزل. والحال أن التقنية لا ينهض فهمها على مكائن تصنع ومحركات تستصنع، وإنما على أمر أخفى من مجرد هذه المظاهر الشبيهية التي تذهب بعقل الناظر وتشدهه. وهو، على التحقيق، ذلك «الكنه» الذي أقام مملكته وبسط سيطرته منذ أمد بعيد. والحق أنه ما كان عصرنا بالعصر التقني

---

(٢٠٣) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 153-154.

(٢٠٤) انظر بسطه لهذا التمييز مثلاً في: Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*.

لأنه عصر الآلة، وإنما بالضد من ذلك: إن عصر الحداثة هو عصر الآلة لأنه العصر التقني. فشأن التقنية هنا أنها أولى من الآلة وأحق وأسبق، وشأن الآلة أنها أبعد وأتم وألحق. وما نحن بفاهمين لمعنى «الآلة» ما لم ندرك قبلاً معنى «التقنية» وبدءاً(٢٠٥). وإن لمن شأن ذاك الذي يكتفي بمجرد ملاحظة أن إنسان اليوم أضحى للآلة عبداً وسخرية، لأَولى أن يوصم نظره بالسذاجة؛ وذلك لأن الأمر الأهم ما كان ملاحظة أن إنسان الزمن الحديث صار للتقنية عبداً مستَتبعاً، وإنما هو معرفة منبع الفكرة التقنية، ومدى مطالبتها بأن تنطبق كينونة الإنسان معها(٢٠٦). هذا مع سابق التذكير أنه ما كان كنه الآلة ليكون من الآلة بشيء(٢٠٧)، وأن كنه الفكرة التقنية ليس من تحققها، بما هي آلة، بشيء. وعلى هذا النحو من منطق النظر، ما كانت السيبرنطيقا علماً من وضع العالم الأمريكي نوربرت فينر (١٨٩٤ ـ ١٩٦٤)، وإنما هي من وضع المفكر الإغريقي هرقليطس (القرنان السادس والخامس قبل الميلاد)، وليست الدراجة النارية من اختراع المهندس الألماني غوتليب دايملر (١٨٣٤ ـ ١٩٠٠)، ولا الإخوة ويرنر، وإنما هي من تدبير الفيلسوف اليوناني بارمنيدس (القرنان السادس والخامس قبل الميلاد)! وإن «الإنسان العادي» ليظن أن «محرك ديازيل» لم يكن له أن يوجد لولا أن أوجده مخترعه المهندس الميكانيكي الألماني رودلف ديازيل (١٨٥٨ ـ ١٩١٣): أخطأ ظن هذا الرجل. إذ لولا دخول الفلسفة في حقبه كنهها الشبيهية ـ وبالتالي تبدل نظرتها إلى الطبيعة وانحرافها ـ لما كان ثمة محرك على الإطلاق، ولا مهندس. إنما الفلسفة هي التي استنهضت همم المخترعين لاختراع ما اخترعوه. ومن ثمة جاز القول: إنها مخترعة محرك الديازيل!(٢٠٨) فقد تحصل بهذا، أن أهل الميتافيزيقيا أقرب إلى كنه التقنية من واضعيها. وهم أدرى بكنه التقنية من التقنيين أنفسهم. ولذلك، فإنه لا غرابة أن يتحدث هايدغر عن «كنه التقنية الميتافيزيقي»(٢٠٩) ـ وذلك على اعتبار أن «كنه التقنية ما كان من الأمر التقني بشيء»(٢١٠) ـ وأن يسقط من اعتبار نظره الآلات والمكائن لينصبّ على «كنه

---

(٢٠٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 94.

(٢٠٦) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 75.

(٢٠٧) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 147.

(٢٠٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 64-65.

(٢٠٩) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 161.

(٢١٠) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 235.

التقنية غير المفكر فيه»[٢١١]، وذلك من حيث إن الشأن في هذا الكنه أن «يستتر وينحجب على الدوام، فلا يتبدى أو ينجلي»[٢١٢].

وقس على ذلك سمة أخرى من سمات الحداثة؛ عنينا بها سمة «غياب المعنى». فهذه السمة بدورها تعبر عن «كنه خفي»، أو عن «كنه قدر تاريخي مخفي»، لا صلة له بكنهها الجلي الشبيهي. وهو كنه بدأت ترتسم معالمه منذ بدء زمن الحداثة وتحويله الإنسان إلى «ذات» والكائن إلى «موضوع»[٢١٣]. وهو الأمر الذي انتهى بالإنسان، من حيث لا يحتسب، إلى تحويل الكائن من «موضوع للنظر والتمثل» إلى «مرصود للاستصناع» و«مخزون للاستهلاك» و«بديل للاستعمال». فكان أن انتهى به المطاف إلى استيحاش الصلة بالأشياء واستشناعها، كما إن «تَعَاميلَهُ» انقلبت عليه، فكان أن استحال «مرصوداً» وهو «الراصد»، وصار «المخزونَ» وهو «الخازن»، وانتهى «محل التجارب» وهو «المجرب». وكان أن رافق ذلك كله «تيهه» في أثناء الكائن و«زيغه» و«ظلاله».

والشيء بالشيء يذكر، فما تيه الإنسان الحديث بذاك الذي يعلن عن كنهه لأول النظر؛ فللتيه الحديث كنه حقيقي وآخر شبيهي[٢١٤]. إذ لا يمكن أن نفسر التيه بعوامل نفسية أو معرفية (ذاك كنهه الشبيهي). إنما التيه في كنهه فعل من عمل الكينونة لا من عمل الإنسان. إن التيه ضرب من الأغلوطة تغالط بها الكينونة الإنسان إذ تنجلي له في الكائن، وما هي بكائن بل شُبِّهَ عليه (البينونة الأنطولوجية)، فتبدي له بذلك غنى الكائن وتنوعه وتعدده، وتجعله يستغرق فيه ويستهلك، فينسى أمر كينونته وأمر الكينونة بعامة، وينسى شقوته وسط الكائن، وذلك بأن يفرح بما لديه وتتلبس عليه شقوته. وتلك شقوة الشقوة وحاجة الحاجة؛ نعني شعور المرء أنه غير شقي، وهو الشقي من حيث لا يعلم، وأنه غير مخصوص، وهو ذو الخصاصة من حيث لا يحتسب. إن الشأن في الكينونة أنها إذ تبين عن الكائن تحجب ذاتها وتتمنع. وهي إذ تفعل ذلك، فإنها تطوح بالإنسان في المتاهة والمفازة من

(٢١١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢١٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 23-24.

(٢١٤) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 117.

حيث هي كنه الحقيقة الضدي. ألا لطالما توهت التواءة الإنسان التاريخي وطوحت به المطاوح[٢١٥]! أَلا إن التاريخ الإنسي بأكمله تيه! وما من حقبة تاريخية إلا وهي حقبة توهان[٢١٦].

تحصّل مما تقدم أمران أساسيان:

أولهما؛ أن النظر التأملي في الحداثة هو غير توصيف ظواهرها وتوسيم أعراضها. ذاك تأمل حق، وهذا وقوف عند الأمر المتشابه. ومن ثمة كان للحداثة كنه حقيقي وكنه شبيهي.

ثانيهما؛ أن ثمة تعالقاً بديّاً بين حال الكينونة في زمن الحداثة وحال الإنسان، وهو ما يكني عنه هايدغر بكنية: «الانتماء المتبادل»، أو قل: «التنامي». وذلك بحيث إن الأصل في الإنسان الانتماء إلى كنه الكينونة، والأصل في الكينونة الانتماء إلى الإنسان. ومن ثمة كانت حاجتهما إلى بعضهما بعضاً حاجة مسيسة متبادلة. خذ بنا، بدية، إلى أمر هذا التعالق نستفسر عن سره.

---

(٢١٥) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 186-187.

(٢١٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 406-407.



الفصل الثاني

من أسس فهم نقد هايدغر للحداثة
من هو الإنسان؟



أولاً: نقد تعاريف الإنسان الكلاسيكية والمحدثة

كم كان هايدغر يستعجل اليوم الذي يمكننا فيه أن نفرغ ذهننا من كل ما علمتنا إياه صنوف المذاهب الأنثربولوجية ـ فلسفية كانت أم علمية ـ عن كيفية النظر في الإنسان من حيث كان إنساناً![1] إذ كم من كتاب لم يحمل هالة العنوان ـ «عن الإنسان» أو «في الإنسان» ـ إلا ادعاء العلم بما هو الإنسان على وجه التحقيق والتدقيق![2] بل كم من كتاب إذ حمل العنوان: «ما الإنسان؟» لم يكن له من الجواب إلا مؤونة العنوان، ولم يطرح السؤال إلا ليحجب إمكان الجواب![3] ذلك أن ما من أنثربولوجيا ـ أي «بحث في الإنسان ونظر في أمره» ـ إلا وشأنها أن «تنحاز» إلى «الحس المشترك» ضد كل أمر من شأنه أن «يستشكل» مفهوم «الإنسان»، وأن «يشغب» على ادعاء المعرفة به: أَيُّ شأن عند الأنثربولوجيا والحس المشترك أقرب إلى الإنسان من الإنسان نفسه؟ وأي أمر أعرف به منه؟ وأي علامة أدل عليه منه؟ تبعاً لهذه المناحي البدهية من النظر، فإن السؤال: «ما الإنسان؟» أمر يعتقد الجميع أنه عنه بعلم ومنه بدراية[4]. أوَليس الواحد منا يعتقد أنه يعلم، علم اليقين، «ما الإنسان»، فيغنيه ذلك عن مظنة مساءلة مدلوله؟[5] لكن، ماذا لو كررنا قول

---

(١) Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. de l'allemand par Henry Corbin [et al.], classiques de la philosophie, nouvelle édition augmentée en 1974 ([Paris]: Gallimard, 1973), p. 165.

(٢) Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux*, trad. de l'allemand par Pascal David; édition de Petra Jaeger, bibliothèque de Philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Millau: Gallimard, 1998), p. 111.

(٣) Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand par Gilbert Kahn; présentation du traducteur, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1967), p. 149-160.

(٤) Martin Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édité par Hildegarde Feick, classiques de la philosophie (Mayenne: Gallimard, 1977), p. 26.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

أبي حيان التوحيدي، بعد قرون من انطماس معالمه ودروس رقومه، «لقد أشكل الإنسان على الإنسان»؟ أجل، يتجاوب قول هايدغر مع ملحوظ التوحيدي: «إنما صار أمر الإنسان لنا أمراً ملغزاً معمياً»[٦]. ولهذا كان لا بد لنا من أن نعيد طرح السؤال: «هل نعلم، نحن بني الإنسان، من نحن، أو من هو الإنسان؟ (. . .) ومن ذا الذي نستعلمه فيحدثنا عمن هو الإنسان؟»[٧] وذلك حتى نميز مفهوم «الإنسان» «الحق» عن مفهومه «الشبيهي»[٨].

الحال أنه لئن تبدى أمر إشكال الإنسان على الإنسان لنا، فإنه يتبدى، أول ما يتبدى، في تعاريف الإنسان المعتمد منها والمعتبر. ولئن نحن عددنا هذه التعاريف وأجلناها في أذهاننا بغاية الحصر لوجدناها، على التدقيق، ثلاثة تعاريف انبسطت في ثنايا مؤلفات الفلاسفة إن تصريحاً أو تلميحاً، وتلقفتها سائر التآليف. ولئن دققنا أمرها وجدنا الأول منها أصلياً والباقيين تبعيين. فأما التعريف الأصلي، الذي به عرف الإنسان عند الفلاسفة، على وجه التحقيق، فهو ذاك الذي نعته هايدغر غير مرة بنعت «التعريف الكلاسيكي للإنسان»[٩]. وهو المنعوت بالكلاسيكي لأنه بلغ من رسوخه حد أن صار للإنسان علامة بداهة، به يعرف وإليه ينتسب ومنه يحدد. وهو من فرط تداوله واشتهاره ودورانه على الألسن وكونيته صار بمثابة الأمر البديهي الذي ما كان من شأنه أن يسأل أو يراجع[١٠]. والحال أن ادعاء معرفة الإنسان معرفة مسبقة راسخة في الأذهان متمكنة من شأنها أن تقول في غرور وصلف وكبرياء: «أَوَأنت جئت تسألني عمن هو الإنسان؟ بداهة، حد الإنسان أنه حيوان عاقل». والحق أن هذه الاقتناع

---

(٦) Martin Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde - finitude - solitude*, trad. de l'allemand par Daniel Panis; Cours professé à l'Université de Fribourg-en-brisgau pendant le semestre d'hiver 1929-1930; édition de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1992), p. 24.

(٧) Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, trad. de l'allemand par Alain Boutot; texte établi par Hermann Mörchen, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 2001), pp. 22 et 95.

(٨) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٩) انظر مثلاً: Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. de l'allemand par François Vezin; texte établi d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (1re partie) et Jean Lauxerois et Claude Roëls (2e partie), bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 1986), p. 247.

(١٠) Martin Heidegger, *Questions III et IV*, trad. de l'allemand par Jean Beaufret [et al.], collection Tel; no. 172 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 78.

الراسخ هو ما يمنع الناظر من أن يتبين أمر تعدد التعريفات، التي حد بها الإنسان، ومن أن يستشكل أمره. وقد دل هايدغر إلى التعريف السائر باللفظين الشهيرين (Animal rationale) وترجمته: الإنسان من حيث هو «الحيوان العاقل»، أو قل بالأحرى، كما قالت العرب قديماً، «الكائن الحي العاقل»، أو «الحي الذي وُهب العقل». والحال أن أصل هذا التعريف، وإن نطق باللسان اللاتيني، أصل يوناني ζῶον λὸγον εχον (Zoon logon echon). غير أن اشتهاره بين الألسن حدّ صيرورته لها مألوفاً مستأنساً لا ترضى سواه، واستساغة العقول له حتى صار لها بديهياً تأبى ما عداه، لم يحل، مع ذلك، من دون أن يعمل فيه هايدغر آلية «الهدم» (Destruction)، وذلك بأن أبان عن مدى «افتقار مفاهيمه إلى الوضوح الأنطولوجي المطلوب»؛ ومن ثمة «اشتكال دلالاته وانبهام مراداته»[11].

والحق أن ما من مدلول من مدلولات هذا التعريف الشهير إلا وقام هايدغر بتقويضه: فمعنى «الحيوان»، ζῶον (Zoon)، هنا غير دقيق التحديد من جهة طبيعة كينونته؛ إذ ما أفاد الجواب عن السؤال المشكل: أي ضرب من ضروب الكينونة هي كينونة الحيوان؟ ما دلائل الكينونة «الحيوانية» وعلاماتها وما سماتها وقسماتها؟ وما معنى أن يكون الكائن «حيواناً»؟ وقبل وبعد، ما معنى أن يكون الإنسان «حيواناً»؟ لا شك في أن كينونةَ الحيوان مدركة هنا بما هي كينونة قائمة هنا أمامنا مُلقاة معروضة منطرحة (Être-là-devant). وهذا تصور لا يناسب حتماً كينونة الإنسان، لأن من شأن الإنسان أنه «مشروع» يبنى وينمى، لا مجرد «شيء» ملقى به منطرح. ثم إنه تعريف يمتح من مبحث النظر في الحيوان (Zoologie)، لا من النظر في الإنسان؛ علما أن «حيوان» النظر في الحيوان أمر يحتاج إلى نظر. فبالأحرى ما قام عليه؛ أي التعريف الغربي للإنسان من حيث هو حيوان. فَهَلّا بقينا نعرف الإنسان بدءاً من علم الحيوان؟[12] وفضلاً عن هذا وذاك، لا يتحدد الإنسان هنا بما هو إنسان؛ أي بما يسميه هايدغر «كينونة الإنسان»، وإنما بما هو «حي»؛ أي أنه يتحدد بدءاً من «كينونة الحياة»[13]. هذا مع سابق العلم، أن لفظ «الحيوان» إنما اشتق من

(١١) Heidegger, *Etre et temps*, p. 249.

(١٢) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 142.

(١٣) Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, Quadrige; 145 (Paris: Presses universitaires de France, 1992), pp. 150-151.

لفظ «الحياة»؛ غير أن «كينونة الحياة»، أو قل: «كنه الحياة»، حُدَّ بالحيوانية (Animalitas). وحتى إن نحن حددنا الإنسان، من حيث هو حي بين أحياء، وذلك بمقابلته بسائر الحي؛ من نبات وحيوان وإله، فإننا لم نسلم من الدفع به إلى دائرة «الحيوانية». إذ نحن فكرنا فيه، من حيث المبدأ، بما هو «الإنسان الحيواني» (Homo animalis)، وذلك حتى وإن اعتبرنا حياته (Anima) حياة «عاقلة» أو حياة «الروح» (Anima sive mens)، وخاطبت المسيحية الإنسان ولسان حالها يقول: أنت بالروح لا بالجسم إنسان. ومهما تصرفت الأحوال، ففي حد الإنسان بِسِمَة «الحيوانية» إفقار لكنهه وتشاغل عن ذكر أصله. ولهذا السبب قال هايدغر: «إن شأن الميتافيزيقا أنها تفكر في الإنسان بدءاً من الحيوانية (Animalitas)، لا بدءاً من البشرية (Humanitas)»[١٤]. ثم إنه لئن كان هذا التعريف يضيف «العاقلية» إلى الحيوانية، ابتغاء الحد من غلواء بهيمية الإنسان، فإنه يبقي الإنسان عنده، من حيث المبدأ والأصل، حيواناً[١٥]. وحتى حين تدين الحيوانية للعقل وتدال له، فإن الإنسان يظل محدداً بالحياة لا بالممات. وفي ذلك تناسٍ لمسألة موته، وتغافل عنها. ألا إن الإنسان، بدءاً، كائن مائت![١٦] وما كان حال «الناطقية» هنا، أو «العاقلية»، بأقل من حال «الحيوانية» اشتكالاً والتباساً. فما يكني عنه اليونان بالوسم λoΥωος (Logos) ـ اللوغوس ـ يشير، اتفاقاً، إلى جهاز أعلى زوّد به الحيوان ليصير إنساناً. لكن الوسم لا يجلي كنه «اللوغوس»، وإنما هو يبقيه معتم الدلالة معمى المعنى، غموضه يمتح من غموض الكائن الذي أسند إليه[١٧].

والحق أن استشكال هايدغر لهذا التعريف ليس المعتبر منه أصله وإنما مآله. أجل، لقد عرّف اليونانيون الإنسان بما هو الكائن الحي الناطق ζῶον λòγον εχον، ولا اعتراض لهايدغر ـ من حيث المبدأ ـ على هذا التعريف الأصل، ما دام فهم اليونان للكائن الحي لم يكن يمتح من تمثلات بيولوجية أو عليقة علم الحيوان؛ أي ما دام أن معنى «الحي» ζῶον (Zoon) قد فهم بمعزل عن كل سمة حيوانية، مثلما شهد لهم بذلك إطلاقهم لفظ «الأحياء» ζῶα (Zoa) على

---

(١٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 79.

(١٥) Martin Heidegger, *Questions I et II*, trad. de l'allemand par Kostas Axelos [et al.], collection Tel; no. 156 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 171.

(١٦) Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, les essais; 90 (Cher: Gallimard, 1958), p. 213.

(١٧) Heidegger, *Etre et temps*, p. 81.

آلهتهم، غير قاصدين الإسفاف بها إلى دركة الحيوانية، وإنما قاصدين «بالحي» الكائن الذي من شأنه أن «يبرز» و«يظهر» و«ينجلي» و«يشعّ» و«ينير»[١٨]. إنما اعتراض هايدغر كان على «المآل» الذي صار إليه هذا التعريف حين نقل إلى لسان اللاتين. إذ سرعان ما صار الإنسان يُحَدُّ بما هو «الحيوان العاقل» أو «الحيوان الذي وهب العقل» (Animale rationale). والحال أن هايدغر يستشكل هذا «النقل»، ويرى فيه أنه «عتّم» على الأصل اليوناني و«عمّى». إنما قصد اليونانيين بوسمهم الإنسان بذاك الميسم: «الكائن الذي شأنه أن يتكلم»، وذلك لا بمعنى الذي شأنه أن «ينطق»، بدءاً، وإنما، أساساً، بمعنى «الكائن الذي من طبيعته أن يبين»؛ وهو إذ يبيّن، فإنه إنما يبيّن عن العالم وعن ذاته. وبون بين «الإبانة» و«النطق»، و«البيان» و«التلفظ». «الإبانة» أعم، وهي الأصل والمبدأ، و«النطق» تبعي مشتق. وإن الإنسان لهو الكائن الذي «يشير» و«يدل». فهو «المشير» «المدل»، وذلك حتى من غير أن «يتلفظ». وإنه للكائن «المبين»، حتى من غير أن «ينطق». وتلك هي السمة التي كان بها الإنسان إنساناً. وما كان ذلك إلا لمقابلته «الحيوان» الذي هو فاقد لهذه المقدرة عادم، والذي سُمّي ζῷον ἀλὸγον (Zoon a-logon)؛ أي الحيوان الأعجم أو الأبكم، لا بمعنى المحروم من فعل «التصويت» و«التلفظ»، وإنما، أصلاً، الفاقد المقدرة على «الإبانة»[١٩]. والشاهد على ذلك، أنه لم يكن بين يدي اليونان ما يكنون به عن «اللغة»، فلا يوجد مقابل للفظ «اللغة» عندنا عندهم[٢٠]، إنما «اللوغوس» عندهم «الإبانة» بصرف النظر عن طرقها المتعددة[٢١].

ذاك مغزى ما كان له أن يُنسى، وأصل ما كان له أن يضيع. بيد أن اللاتين، والمحدثين من بعدهم وعلى إثرهم، صيروا الأمر التبعي أصلياً، والمتبوع تابعاً، فكان أن سوّوا بين «اللوغوس» («الإبانة» أو «البيان») و«التلفظ» أو «النطق»: قالوا بدلاً من «الكائن الحي المبين» «الكائن الحي الناطق». ومما طمّ الوادي على القرى أنهم نقلوا لفظ «اللوغوس» إلى اللفظ

---

(١٨) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 331.

(١٩) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 441.

(٢٠) انظر مثلاً: Martin Heidegger, *Platon, «Le sophiste»*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine [et al.]; sous la responsabilité de Jean-François Courtine et Pascal David, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 2001), p. 611.

(٢١) Heidegger, *Etre et temps*, p. 212.

اللاتيني (Ratio) (العقل والحساب)، فقالوا عن الإنسان: إنه الكائن الحي العاقل، بله: الحيوان العاقل (Animale rationale). كان أن عتموا بذلك عن الأصل اليوناني وعمّوا[٢٢]. وما كانوا هم معمِّين معتِّمين، بل كانوا زارين بالمعنى حاطّين به[٢٣]؛ لأنه لو صح أن الأمور بخواتمها، فإن نقل دلالة «البيان» (Logos) إلى دلالة «التعقيل» (Ratio)، معناه تحويل الدلالة من «الإفصاح والإبانة والكشف» ـ وهو الأمر المفروض في الإنسان بما هو الكائن المبين ـ إلى معنى «الضبط والحساب والتقويم والتعداد». وبه صار الإنسان الكائن الحي الذي يطلب الحسابات ويؤديها. وإنه للكائن الحي الذي صار من شانه أن «يحسب» و«يعدّ» و«يثمن» و«يقدّر» و«يقوّم»... هذا مع سابق العلم، أن لفظة (Ratio) هذه تضرب بجذورها في لغة التجار الرومان[٢٤]. فأي متاجرة بتعريف الإنسان هذه؟ ومتى كان الإنسان، من حيث هو إنسان، يُحَدّ بعمل المتاجر وبِعَدِّهِ وحسابه وتثمينه وتبخسيه ومفاوضته ومبادلته؟

وفضلاً عن هذا وذاك، فإن هذا التعريف أوحى بالتفريق الميتافيزيقي بين ما لا يفترق إلا عنفاً واستكراهاً؛ عنينا به البينونة بين «الجسمانية» بما هي حيوانية (Animalitas)، و«العاقلية» بما هي روحية (Rationalitas)؛ أي إحلال الفرقة بين «الجسد» و«الروح»، أو بين «الحس» و«الوعي». وبه وجد الإنسان نفسه، في التأويل السائر بالغرب لماهيته أو كنهه بما هو الحيوان العاقل، محدداً، بدءاً، بدائرة سفلى هي دائرة «الحيوانية» (Animalia) (Zoa) ζῶα؛ أي دائرة الكائنات الحية. ثم نسب له «العقل» (Ratio)، (Logos)، بعد ذلك، أو «الروح» (Anima) بما هو صفة تميّز حيوانيته المخصوصة عن الحيوانية المعلومة، بل تميزه عن بقية الحيوانية بما هي دالة حيوانات سمتها الأساسية أنها فاقدة للعقل والوعي α-λoγα (a-loga)[٢٥]. وهو تمييز إن أنت زدته تأملاً زادك دلالة على الفارق الذي اصطنعته الميتافيزيقا بين عالم الحس وعالم ما فوقه، وبين الأمر الملاصق والأمر المفارق، وبين الأمر الفيزيقي والشأن الميتافيزيقي. فالإنسان هو الكائن الحسي الذي الشأن فيه أن يتجاوز الأمر

---

(٢٢) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 441.

(٢٣) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 149.

(٢٤) Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, traduit de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, collection Tel; no. 79 ([Paris]: Gallimard, 1983), p. 269.

(٢٥) Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, bibliothèque de philosophie, 2 tomes ([Paris]: Gallimard, 1989-1990), tome 2, pp. 155-156.

الحسي والفيزيقي. وإنه للكائن الميتافيزيقي والميتافيزيقي بامتياز(٢٦). وهكذا تصورت الميتافيزيقا الإنسان بما هو الحيوان وقد «أضيف» إليه «شيء ما». وهذه «الفضلة» أو «الفاضلة» (Surplus) التي مبدؤها: يجب أن يكون بين الإنسان الناطق وما هو غير ناطق فاضلة ليتميز بها عن البهيمة، يمكنها أن تظهر بما هي أمر مشروط ممكن أو حمل ثقيل مزعج: في الحالة **الأولى** نكون أمام «المبدأ الروحي»، وفي الحالة **الثانية** نلفي أنفسنا أمام «المبدأ المادي». ومهما تصرفت الأحوال، فإن الفريقين مجمعان على تحديد الإنسان بالأوبة إلى «الحيوانية»؛ وذلك سواء لتحقيق تمدّحه لنفسه وإبداء علوه على الخلق، أم لإعادته إلى بقية الخلق واستغماره فيها.

وبالجملة، لئن نحن عددنا آثار هذا التعريف، لبانت لنا مُشْكَلة خطرة:

أولاً؛ قاد هذا التعريف الإنسان إلى ملاقاة كنهه الشبيهي لا الحقيقي، وذلك لما جرد منه سمة «العاقلية» وحدها ونسي سمة «الإبانة». فلئن حد الإنسان بما هو «الكائن الحي»، فقد نظر فيه من حيث قدرته على أن «يخترع» و«ينشئ» و«يستعمل الآلات» و«يتعمل الأدوات» و«يعرف»؛ بالتالي، كيف «يحسب» مع الأشياء، و«يعلم»، بعد حسبه الأشياء، أن يخضع كل شيء لحسبانه وحسابه؛ أي أن يخضع العالم للعقلِ الحاسِبْ (Ratio). أوَليس هو الكائن الحي الذي أوتي العقل والحساب؟ ولذلك صار الإنسان يطلب «تعقيل» كل ما يجري في العالم؛ أي أن يجري ما يجري بحسب المنطق: كل شيء يجري له بحسبان. فمن الإنسان المبين إلى الإنسان العادِّ: ذاك مسار الباعث عليه منزلق خطر(٢٧).

ثانياً؛ **قاد هذا التعريف** إلى ما أسماه هايدغر «النزعة الإنسية»؛ وهي المنزع الذي جعل الإنسان يضع نفسه في مركز الكائنات ويجد لنفسه الميزة على الخلق؛ وذلك سواء قصدنا بالإنسان هنا «الإنسانية قاطبة»، أم إحدى حضاراتها، أم ثقافاتها المتعددة، أم عنينا به الفرد أو الجماعة أو الشعب أو مجموعة الشعوب. وأنى تأدى الأمر، فقد تأدى إلى اعتبار حياة الإنسان هنا وأمنها هو الأهم، وأن تفتيح عقله وتنوير شخصيته هو الأولى، وأن تحرير

(٢٦) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 54.

(٢٧) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 119.

طاقة الحيوان العاقل هو المطلوب[٢٨]. وفي ذلك كله غرور إنسي لا حد له، ومخيلة لا ضفاف لها.

ولا يعني قدح هايدغر في «النزعة الإنسية» القدح في «الإنسانية» والزراية بها وبخسها حقها، وإنما بالضد من ذلك يدعو الإنسانية إلى معرفة هذا «الحق» و«القدر»؛ أي معرفة «حصة» الإنسان من الإنسانية و«نصيبه» منها و«قسمته» و«حظه». إنما القدح في «النزعة الإنسية» المراد به، بالضد، محاولة كبح البشرية الجامحة المتغطرسة ذات المَخِيلة من أن تنزل إلى درك ما دون الحيوانية؛ عنينا درك الفظاظة الهمجية (Brutalitas) والبهيمية المنفلتة من عقالها (Bestialitas). وإن هذا النقد لهو، بالضد، دعوة إلى أن يُرَدَّ إلى الإنسان (Homo) ما سلب منه؛ نعني إنسانيته (Humanus)، وإلى أن يصير الإنسان إنسانياً، وذلك بعد أن صار غير إنساني (In-humain)؛ أي بعد أن صار مفتقداً كنهه بما هو إنسان[٢٩]. فالاعتراض على منزلق «المنزع الإنسي أو التأنيسي» ما كان ليفيد أن الفكر المعترض ينحو ضد الإنسان أو يدعو إلى الأمر غير الإنساني، مدافعاً عن الشأن الهمجي والمتوحش، مزرياً بكرامة الإنسان، وإنما، بالضد، الاعتراض على المنزع الإنسي نابع من كونه لم يضع «إنسانية الإنسان» في المحل الأرفع[٣٠].

ذاك مجمل ما تأدى إليه نقد هايدغر للتعريف الكلاسيكي للإنسان بما هو الحيوان العاقل. بيد أن نقد هذا التعريف قاد إلى تقويم لاحقيه؛ عنينا بهما التعريف الهيغلي للإنسان والتعريف النيتشي. ومن معلوم الأمور أن المنحى الهيغلي في التفلسف ـ من فلهلم فريدريش هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) إلى إريك فايل (١٩٠٤ ـ ١٩٧٧)، مروراً بكارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) وألكسندر كوجيف (١٩٠٢ ـ ١٩٦٨) ـ مال إلى تعريف الإنسان بما هو «الكائن السالب»؛ أي من حيث هو الكائن الذي الشأن فيه أن يسلب الطبيعة (بالشغل) والتاريخ (بالصراع) وأن ينفيهما. فهو بهذا الكائن الشَّغِّيل المصارع. وذلك بناء على المقدمة الهيغلية: إن حقيقة الإنسان الفعل؛ فكل إنسان فاعل. والحق أن الناظر في شأن مناقشة هايدغر لتعريف هيغل يكاد يجزم أن ذاك أبان، إبّان الحقبة

---

(٢٨) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 466-467.

(٢٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 75.

(٣٠) Heidegger, *Questions I et II*, p. 87.

النازية من تفكيره (١٩٣٣ ـ ١٩٣٤)، عن نزوع إلى تبنّي التعريف الهيغلي أو كاد أن يُبين. والشاهد على ذلك، اعتباره أن الحيوان ما كان بمكنته أن يشتغل ويكدح، ما دام ينقصه الالتزام بمهمة ما والعمل على إنجازها والعزيمة بشأنها ـ وهي أمور مجتمعة تشكل ما كان سمّاه حينها «الحرية» أو «الروح»[٣١]. وإنك لتجده، في خطاب آخر غير هذا الذي ألمعنا إليه، يذكر أن حد الحيوان أنه لا يعلم لأمر «أولوية الشغل» معنى، بينما الإنسان هو الكائن الشِّغِّيل الذي ينجز عمله عن وعي، ويتخذ قراراته بهداية من دراية[٣٢]. بيد أن لهايدغر اعتراضين على تعريف الإنسان بوسمه الحيوان الشغال:

أولهما؛ أن التعريف يغفل عن ذكر أن الإنسان حيوان «كائن»، وذلك قبل أن يكون حيواناً «شغالاً». ذلك أن ما يسمى في الأدبيات الهيغلية باسم «فعل التثقيف» (Die Bildung)؛ أي ما يحققه الإنسان بجهده وكده عبر التاريخ، وما يفعله وينجزه ويشيده ويبنيه إذ هو يطوّع الأرض ويتخذ لنفسه المسكن ويؤمّن العيش، إن هو أمر لا يقوم إلا على مفهوم قبلي هو مفهوم «الإقامة» في العالم ذاته. فلا ثقافة بلا إقامة، ولا مسكن ولا تسلية إلا بالانوجاد في هذا العالم، ولا تحقيق ولا خلق ولا استغلال ولا رعاية ـ وهي المسماة جمعاء «ثقافة» ـ إلا بالكينونة في هذه الحياة الدنيوية. إن الإنسان «لينوجد»، بدءاً، ثم هو «يتثقف» بعداً. . وفي هذا دليل على أسبقية «الكينونة» على «الثقافة»[٣٣]. ما يجعل التعريف الهيغلي تبعياً لا بدئياً، واشتقاقياً لا أصلياً. ألا إن للإنسان «كينونة»، بدءاً، وذلك قبل أن تكون له «ثقافة». أَلا إنه «كائن»، بدءاً، قبل أن يصير «سالباً». أَلا إنه «مقيم»، بدءاً، قبل أن يصير «فاعلاً».

ثانيهما؛ أن التعريف يغفل عن الإشارة إلى أن الإنسان كائن «مفكر»، أولاً، قبل أن يكون كائناً «شِغِّيلاً». ذلك أن من شأن «تغيير» الإنسان للعالم ـ وهو المكنى عنه هنا باسم «السلب» أو «النفي» عند هيغل وأتباعه الإنسان كائناً «سالباً» «نافياً» ـ أن يفترض، قبلاً، تغيير الإنسان «لفكره» عن العالم. ما يفيد أن من دَأْبِ الإنسان أن يكون كائناً «مفكراً» قبل أن يكون كائناً «مغيّراً». وفضلاً عن ذلك، ما

---

(٣١) Martin Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, présentation, trad. et notes par François Fédier, bibliothèque de philosophie, série Oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1995), p. 143.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٣٣) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 113.

من «تأويل» للعالم إلا وهو «تغيير» له، وما من «تغيير» إلا استند إلى «تأويل» ـ وذلك في غمزة واضحة ضد التعريف الهيغلي الماركسي للإنسان[٣٤].

وقد قلنا: «التأويل الهيغلي الماركسي»، لأنه كما قال هايدغر نفسه: «لولا هيغل لما أمكن لماركس أن يغيّر العالم»[٣٥]، مثلما أقر بأن التصور الماركسي للإنسان إنما قام على أساس من الفلسفة الهيغلية[٣٦]. وفضلاً عن هذا وذاك، فإن «الفعل» أو «السلب» أو «النفي» ـ الذي به عرفت الهيغلية الإنسان ـ إن تُؤمل ظهر أن من شأننا ألا «نفعل» إلا في ما هو «كائن». فالشأن في «الفعل» أن يكون إكمالاً «لكنه» الشيء، و«كنه» الشيء أنه «كائن»، ولا تحقيق لأمر لا يكون. فلا يمكن الفعل أن يقوم إلا في ما كان، بدءاً وأصلاً، شاهداً على حضور الكينونة فيه[٣٧]. ولهذه الأسباب مجتمعة، يهيئ هايدغر لنظر في الإنسان يتخذ كينونته معلمة، وذلك قبل أن ينظر هو في فعله وعمله.

ولئن كان نيتشه قد حد الإنسان بما هو «الكائن المقوم»؛ أي الكائن الذي من شأنه أنه يُكسِبَ موجودات العالم «المعنى» و«القيمة»، ما دامت الأشياء من دون مقوّم لا تقوم، والعالم من دون معنى لا يستقيم ـ وذلك على نحو ما أوضحناه في ثنايا كتابنا عن **نقد الحداثة في فكر نيتشه** ـ فإن هايدغر وافق نيتشه على أنه ليس ثمة «واقعة» أو «وقائع» قائمة بذاتها بلا معنى لصيق بها. إذ هو أنكر، شأنه شأن خلفه، مسألة «الوقائع الخلص»[٣٨]، واعتبر أن ما كان الشأن أبداً يتعلق بأمر «وقائع خالصة»، وإنما من شأننا أن نفهم الواقعة بدءاً بما هي كذا أو كذا. ما افترض اعتبار «المعنى» قبل النظر إلى «الواقعة»، وما دل إلى أن النظر أصلاً نظر إلى «معنى الواقعة» لا إلى «الواقعة» وقد افترضت عارية. وبه تحصّل أن فكر الرجلين فكر قائل بالمعنى ناكر للوقائع بلا معنى (une éidétique)[٣٩]. وشأن سلفه نيتشه، أنكر هايدغر أن يقوم ثمة

---

(٣٤) أتيحت لهايدغر فرص كثيرة للغمز في التعريف الماركسي للإنسان. انظر إحداها في تضاعيف مجموع مقالاته ومحاضراته ومداخلاته التي جمعت في طبعة فرنسية تحت عنوان: *Questions I et II*, p. 379. وكذا في حواره الشهير مع مجلة **دير شبيغل**؛ فليطلب ذلك من مظانه.

(٣٥) Heidegger, *Questions III et IV*, note, p. 441.

(٣٦) انظر الملاحظة في: المصدر نفسه، ص ٤٤١.

(٣٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 67.

(٣٨) Heidegger, *Etre et temps*, p. 425.

(٣٩) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 315.

«معنى» قائم بذاته متعين مستقل بلا إنسان، بل كان له أن زاد فقال: إن جماع المعنى ـ الذي هو «العالم» ـ لا قيام له ولا تمام إلا بالإنسان. وقد استعمل هايدغر مفهوم «الإيضاح» أو «الإبانة» لبيان صلة الإنسان بالأشياء، فوجد أن الأشياء ما كان لها أن تقوم في العالم هكذا «عارية» من كل معنى، وإنما ما من كائن كائن إلا وشأنه أن يعطى، قبلاً، داخل العالم بما هو «جماع إحالات». فالشيء لا يكون مستقلاً، وإنما يقدم دوماً في إطار تعالق دلالي؛ أي أنه يعطى في إطار «فهم للعالم» معيّن. وهذا «الفهم» أو «الإيضاح» لا يستقيم إلا بالإنسان[٤٠]. فالمعنى بهذا مقولة للإنسان وجودية (un existential)، وليس صفة لاصقة بالكائن توجد «ثاوية» فيه أو مختفية «وراءه». فقد تبين أن المعنى من وضع الإنسان، بل المعنى هو الإنسان. وما الشيء بذاته سوى لا شيء، وما المعنى بذاته إلا إحالة[٤١].

غير أن هايدغر انتقد مفهومي «المعنى» و«القيمة» النيتشيين ـ وهما أساس تعريف نيتشه للإنسان بما هو حيوان مقوِّم. ذلك أننا حين نقول: إن لهذا الكائن «معنى»، فإن هذا يعني، أساسا وبدءاً، أنه صار مفهوماً لنا في «كينونته»، فكينونته هي ما يتحصل له بها المعنى، لا باستعماله أو صفاته التي يفيدها الإنسان إياه كما ادعى نيتشه[٤٢]. ما يفيد أن شأن الإنسان أنه كائن «ناظر في كينونة الأشياء» قبل أن يكون «كائناً مقوماً لها». والحال أن الفلسفة الحديثة ـ من فاتحتها ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) إلى خاتمتها نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) ـ أهملت هذه الحقيقة البديهية. فهي ما فكرت في «كينونة» الأشياء قبل أن تنسب إليها «قيماً». وبذلك عمّت على الشيء، ولم تُبِنْه في كينونته. والحق الذي يجب الانتباه إليه هو أنه قبل أن يعتبر الكائن من جهة «قيمته»، فإنه لا بد من النظر إليه بما هو «كائن» أولاً. فشأن الكينونة أن تكون متقدمة بالاعتبار عن القيمة. ثم إن مفهوم «القيمة» هو عليق ذاتية الإنسان وأناه؛ ما يجعل منه مفهوماً مريباً[٤٣]. أكثر من هذا، بقدر ما صار الكائن، في الفلسفة الحديثة، موضوع تقويم فقد كينونته. فما من «تقويم» إلا وهو نزوع ذاتي إنسي ما كان من شأنه أن يدع الكائن لحاله، وإنما يعمد

---

(٤٠) Heidegger, *Etre et temps*, p. 195.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

إلى جعله موضع تقدير وحساب واعتبار(٤٤). وما ابتدار المحدثين إلى تقويم الكائنات إلا دليل على إحساسهم بافتقادها الكينونة والمعنى؛ أي بصيرورتها إلى العدمية(٤٥). ما دل إلى أن تعريف نيتشه للإنسان مأخوذ من النزعة العدمية وإليها انتسب.

هذا في ما تعلق بنقد التعريفين كل على حِدَة. أما المشترك بينهما فهو الخلط بين أمرين يدعونا هايدغر إلى التفرقة بينهما ـ وذلك سواء في تعريف الإنسان بما هو الحيوان السالب، أم في تحديده بما هو الحيوان المقوم ـ عنينا الخلط بين «الجسمية» و«الحيوانية». ذلك أنه لئن حق أن للإنسان «جسماً»، وذلك بما صح من أمره أنه «كائن حي»، فإنه لا يحق أنه «حيوان»؛ بمعنى أنه لا يصح اعتباره «بهيمة». فما كانت «الجسمية» في الإنسان من «الحيوانية» بشيء(٤٦). وما يفتأ هايدغر يردد: «ما كانت الجسمية في الإنسان من الحيوانية بأي شيء، ولا صح اعتبارها كذلك»(٤٧). فما بمكنة الإنسان أبداً أن يصير «حيواناً»؛ أي «طبيعة»، وإنما من شأنه أن يعلو على الحيوان، حين هو يرتفع، وأن يسقط أسفله إلى مرتبة البهيمية، حين يتضع. ألَا إن من شأن الإنسان أن يسقط، وما كان من شأن الحيوان أن يسقط. فالذي من شأنه أن يذهب أبعد هو الذي من شأنه أن يسقط، والذي من شأنه أن يرتفع هو الذي من شأنه أن يتضع. هو ذا حال الإنسان، وإن الحيوان عن ذلك بمعزل(٤٨). وما كان جسم

---

(٤٤) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 109-110.

(٤٥) Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction revue et corrigée avec le concours de Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin, collection Tel; no. 100 (Cher: Gallimard, 1986), pp. 132-133.

(٤٦) لعل بعض مفكري العرب الأقدمين، شأن الكندي والجاحظ وغيرهما، تنبهوا إلى هذا الأمر، فكانوا ينقلون تعريف أرسطو للإنسان نقلاً عربياً مبيناً في قولهم: الإنسان «كائن حي» ناطق (الجاحظ)، أو: الإنسان هو «الحي» الناطق المائت (الكِندي)، وليس: الإنسان «حيوان» ناطق. ولعل حد الإنسان بوسمه «حيواناً» نقل عربي غير دقيق فشا لدى المحدثين بسبب نقول متسرعة لم تراعِ خصوصية لفظ «الحيوان» في اللغة العربية. ومما طم الوادي على القرى، أن الرباط بين لفظ «حيوان» ولفظ «حياة». وهو الرباط الاشتقاقي المكين في لغتنا العربية. تلاشى أو كاد، وصار مهملاً نِسياً خامل الذكر.

(٤٧) انظر مثلاً: Martin Heidegger et Eugen Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, traduit de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy, classiques de la philosophie ([Paris]: Gallimard, 1973), p. 201.

(٤٨) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 264-265.

الإنسان أبداً مجرد «طبيعة»، لا كما هو يقدم نفسه لأول النظر، ولا إذا ما نحن نظرنا إليه باعتبار كينونته، وإنما بالأحرى شأنه أن يكون معلقاً بين قمة وحضيض، وذلك بحيث يكون بمكنته أن «يرتفع»، ويكون بمكنته أيضاً أن «يتَّضع». وإن الإنسان لَمسار بين الاثنين ومجاز ومعبر. وإن سمة «الجسمية» هي صفة لكينونة الإنسان لا سمة للطبيعة أو الحيوان(٤٩).

والحال أن الميتافيزيقا استتر عليها مفهوم «الجسم» ودلالاته الأنطولوجية، فصارت إلى فهم «الجسمانية» بالحيوانية، وإلى فهم «الحيوانية» بالبهيمية، وكان أن صار الإنسان بالميتافيزيقا «حيواناً»؛ أي أنه صار «الحيوان الشغيل» أو «البهيمة الشغيلة». وسواء تحدد الإنسان من حيث هو «إنسان أعلى» أو «إنسان أدنى»، فإن الأمرين سيان. فشأنهما أنهما يحيلان إلى «الحيوان العاقل». وفي تعبير «الحيوان العاقل» لا يفيد «الحيوان» معنى «الحياة» وحسب، وإنما معنى «البهيمة» (Animaliter)، كما تحدد عند القديس أوغسطين (٣٤٥ ـ ٤٣٠). والمترتب عن هذا، أن الإنسان صار بهيمة عاقلة(٥٠). ولئن كان لمقتضيات هذا التعريف من أمر مستحب، فهو أنها أحالت، من حيث لا تدري ولا تحتسب، إلى إمكان أن يتحقق للإنسان التردي من مرتبة «الإنسية» أو «الآدمية» إلى منزلة «البهيمية». ولئن كان «الحيوان» قد تحدد إطاره الأنطولوجي؛ أي نمط كينونته في «الطبيعة»، بما هو «حيوان» ـ فلا يقتدر على الخروج عنه، وذلك حتى حين يصير «ماكراً». . . فإن الإنسان بمكنته أن يغير العناصر التي تحدد كنهه، فيتجاوز كينونته نحو بهيمية لا جماح لها. ومن ثمة فإن للإنسان وحده الميزة المريبة على التردي أسفل من الحيوان، بينما الحيوان يظل حيواناً وما من شأنه أن يتردى(٥١).

ثانياً: «ميزة» الإنسان

بهذا انتهى هايدغر إلى تقويض أسس التعريف التقليدي للإنسان ـ الإنسان حيوان عاقل ـ ولاحقيه ـ الإنسان حيوان سالب، والإنسان حيوان مقوم ـ وهما التعريفان اللذان ينتهيان، في الأخير، إلى تقرير «عاقلية

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٥٠) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 57.

(٥١) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 249.

الإنسان»، فيرتدان إلى التعريف الأول، ويؤكدان الأصل فلا ينفيانه. لكن، دعنا نستعِد السؤال الهايدغري من جديد: أحقاً أن من شأن تعريف الإنسان بكونه حيواناً عاقلاً أن يستنفد كنه الإنسان حق الاستنفاد؟ وجواب هايدغر بالنفي. ما كان الإنسان «حيواناً عاقلاً» بالمرتبة الأولى، فبالأحرى أن يكون هو، بالتبع، «حيواناً سالباً» أو «حيواناً مقوماً». لهذه الأسباب المتقدمة، فإنه «لزم تجديد طرح مسألة كنه الإنسان»(٥٢). وما كان من شأن هذا الطرح الجديد أن يتم، في نظر هايدغر، إلا بشرطين اثنين: **أولهما**؛ ألا يتم طرح كنه الإنسان إلا «بدءاً من حقيقة الكينونة، ومن هذا البدء وحده فحسب». **وثانيهما**؛ أن يتم تجديد صيغة السؤال تجديداً، وذلك بالتخلي عن الصيغة القديمة التي صارت من فرط تداولها مستهلكة خلقة: «من هو الإنسان؟»، والاستعاضة عنها بالصيغة الدقيقة الجديدة المستحدثة: «متى يصير الإنسان ذاته الحقة، وكيف له بذلك، وأنى له به؟».

ذلك أنه ثمة نكتة طريفة تنبه إليها هايدغر ولم يتنبه إليها أصحاب التعريفات من قبله: فسواء نحن حددنا الإنسان بما هو حيوان عاقل (L'Homme est un animal raisonnable)، أو حددناه بما هو حيوان سالب أو مقوم، فإن هنا يفلت من الأنظار أن ثمة «لفظاً ضئيلاً» يتردد؛ هو «فعل» الكينونة «EST» في قولنا: L'Homme est (...). والحال أن هذا «الفعل» الضئيل كان شغل هايدغر الشاغل ومدخله إلى النظر في أمر الإنسان. وإن التعريفات السابقة نسيت أهمية «فعل» الكينونة هذا وتغافلته. وحتى حين ذكر ديكارت مبدأه الشهير: «أنا أفكر، أنا موجود»، فإن ما استغرق اهتمامه هو: «أنا أفكر»؛ أي فعل «الفكر»، بينما هو أهمل، الإهمال كله، فعل «الوجود» أو «الكينونة»: «أنا موجود»(٥٣). والحال أن هايدغر أيقظ فعل الكينونة المنسي هذا «Est» ونقله من خمول الذكر إلى تمكّنه وبروزه.

لنحفظ هذا الأمر بدءاً: «الإنسان» «كائن» (L'Homme) (est). الحال أن هايدغر يبني على هذا البدء سؤاله: أي كينونة هي كينونة الإنسان، وأي كينونة

(٥٢) Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à *la pensée de l'Ereignis,*» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 84 (2000), p. 302.

(٥٣) Martin Heidegger, «Le Concept de temps,» dans: *Cahiers de l'Herne* (spécial Heidegger), no. 45 (1983), p. 89.

هي كينونة الأشياء الأخرى من حجر ونبات وحيوان؟[٥٤] لقد عمدت الميتافيزيقا دوماً إلى الخلط بين أنحاء الكينونة هذه، فما ميزت بين كينونة الإنسان وكينونة الحجر. وكان أن فكرت بالإنسان دوماً بدءاً من كينونته الحيوانية المفترضة المزعومة (Animalitas)، وما فكرت به من جهة كينونته البشرية (Humanitas)[٥٥]؛ وكان أن فكرت بـ «الإنسان الحيواني» (L'homo animalis)، وما فكرت بالإنسان البشري أو الآدمي (L'homo humanis). ولهذا يدعونا هايدغر إلى أن نرتاد المسلك الذي لم يكتب للميتافيزيقا أن تفكر فيه؛ نعني أن ننتهج مسلك النظر في كينونة الإنسان البشرية لا الحجرية ولا النباتية ولا الحيوانية. وما كان ذلك ليعني عنده أبداً «ميزة» الإنسان على بقية «الخلق» ـ باعتبار مركزيته المزعومة وظلية هذه الكائنات المظنونة[٥٦] ـ وإنما هو يفيد بيان كينونة الإنسان ومقارنتها ببقية أنحاء الكينونة.

غير أن بيان كينونة أنحاء الكائنات، على تباينها، أمر مُشْكَلٌ. يدلك إلى ما نحن بصدده أمر «النوم»، مثلاً، وما إذا كان ينتمي إلى أنحاء الكينونات المختلفة أم إلى بعضها حصراً من دون الآخر. فلئن كنا لا نقول عن الحجر: «إنه ينام» أو «يستيقظ»، فما نقول عن النبتة؟ أمر شديد الإشكال. وإن كنا خبرنا أن من شأن الحيوان أن «ينام»، فهلا تخبرنا، حق تخبر، معنى «نوم» الحيوان: أهو من جنس نوم الإنسان أم من غير جنسه؟[٥٧] الحق أن لا إمكان لتبين هذا الأمر إلا ببيان «كنه حيوانية الحيوان» و«كنه بشرية الإنسان». وهو أمر دونه مشاق[٥٨]. ثم أنى لنا أن نقارن الكنهين بكنه نباتية النبات؟[٥٩] أنّى لنا أن نبين عن «بنية كينونة أنحاء الكائن»؛ من حجر ونبات وحيوان وإنسان؟ وهلا من مدخل إلى عالم الصخرة الصماء والنبتة المستغلقة والحيوان الأعجم؟ لهذه الاعتبارات كلها يدعونا هايدغر إلى إعمال شديد الحذر المنهجي في إعمال النظر[٦٠]. وعلى الرغم من هذه التحفظات التي ظلت حاضرة في كتابات هايدغر المتعددة،

(٥٤) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 101.

(٥٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 79.

(٥٦) Heidegger, *Questions I et II*, note, pp. 140-141.

(٥٧) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 101.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

فإنه تجرأ على عقد المقارنة. وهو إذ فعل انتهى إلى بيان إفادة الأمور التالية:

أولاً؛ «وحده الإنسان يوجد». قال هايدغر في معرض تعليقه على كتاب **نقد العقل الخالص**: «من شأن أنه الإنسان يوجد، بينما أشياء الطبيعة تقبع ثمة منطرحة ملقاة»[٦١]. ومن دلالات «أن يوجد الإنسان»، أن «يكون» إلى جانب الكائن من غير ذاته وبقربه يسلك اتجاهه ويفعل[٦٢]. ولا قيام لسلوك الإنسان تجاه غيره ما لم يكن ثمة عالم قائم. فلأن نوجد إذاً هو: «أن نكون في العالم»[٦٣]، وذلك بما العالم هو ما يعطانا قبلاً. وبه يتضح أن نمط كينونة الإنسان ـ وهو النمط الذي يكني عنه هايدغر باسم «الوجود» ـ إنما يتحدد أساساً بما هو «كينونته ـ في ـ العالم». وليس المقصود بلفظ «العالم» هنا ما نتقصده عادة باسم «الطبيعة» أو «الكون» أو «جماع الموجودات»، وإنما العالم «نظام دلالات» و«دليل توجه» يسمح لنا بأن نسعى فيه. فهو مفهوم قبلي لا بعدي؛ بمعنى أنه يعطانا قبلاً. إذ ما إن نوجد حتى نوجد في عالم، بل العالم يشرط وجودنا وليس هو يعطانا، بعدياً، بإضافة الكائنات إلى بعضها بعضاً في نظيمة[٦٤]. إن «الكينونة ـ في ـ العالم»، بما هي سيماء وجود الإنسان، «واقعة» أولية بدئية معطاة قبلاً وسلفاً سابقة على كل وعي ودرك غير مختزلة إلى أي واقعة أكثر منها أصالة وبساطة وبدئية[٦٥]. وبالجملة، أن «يوجد» الإنسان، معناه أن «يكون في العالم».

أكثر من هذا، لا كائن يملك «عالماً» يخصه اللهم إلا الإنسان، وما كان ثمة من عالم إلا عالم الإنسان. وحده الإنسان يتأتى القول فيه: إن له عالماً[٦٦]؛ وذلك بما «العالم» ما من شأننا أن «نتعلق» به دوماً، وما «نحيل» عليه، وما «نرجع» إليه و«نتوب» و«نؤوب». فهو «المرجع» و«المتاب»

---

(٦١) Martin Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; édition d'Ingtraud Görland, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1982), p. 39.

(٦٢) Martin Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édition de Friedrich-Wilhem von Hermann; avertissement du traducteur, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1989), p. 195.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٦٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 461.

(٦٦) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 39.

و«المناب»، وهو الأمر الذي «يتوسط» كل علائقنا بالأشياء وبالأغيار، وهو ما يسمح لنا «بملاقاة» بقية الكائنات(٦٧). وما من شيء آخر غير الإنسان إلا ويفتقر إلى «عالم» يخصه. فالحجر لا عالم له، والكرسي لا عالم له، إذ هما يعدمان الصلة بالعالم، وذلك بما الصلة بالعالم سلوك اتجاهه، كما أنه ما كان من شأن كينونتهما أن تكون «كينونة ـ في ـ العالم». فلا كينونة للكرسي بما هي «كينونة ـ في ـ العالم»، وإنما كينونته هي «كينونة ـ الشيء ـ الملقى ـ هناك» المنطرح . . . لا عالم له يمكنه بدءاً منه أن يدرك ذاته ويسلك اتجاه السوى والغير أو يوجد فيه بضرب من الوجود خاص به(٦٨). وليس يعني نفي «العالمية» عن كينونة الشيء أن الشيء لا «يقوم» داخل العالم أو في العالم، وإنما معناه أن لا عالم له؛ بمعنى أن لا مقام لسلوك له ولا لموقف من العالم. أكثر من هذا، لا قيام له «داخل» العالم إلا بالإنسان. فالإنسان هو منشئ عالمه ومشكله. فقد تحصل، أن ليس للحجر، ولا للكرسي، عالم، إنما العالم عالم الإنسان ـ هو الذي من شأنه أن يشكله وينشئه ويقوم فيه وبه وعليه(٦٩). ولئن كان النبات والحيوان يتعلقان بالسوى ويتصرفان، وقد يسلكان، إلا أن تصرفهما لا يصدر عن إنشائهما عالماً مخصوصاً، وإنما إزاء عالم معطى قائم. ولذلك كله، لطالما قفّى هايدغر على قوله: «ليس للحجر عالم»(٧٠)، بقوله: «ليس للحيوان عالم»(٧١)، وقوله: «ليس للنباتات والحيوانات عالم»(٧٢). وما زال يلح على هذه المسألة حتى تصور النباتات والحيوانات، وقد عدمت العالم، «معلقة» في كونها المحيط بلا عالم يخصها(٧٣).

ولئن ساغ، جدلاً، القول: إن للحيوان عالماً، فإن هذا العالم المزعوم إن حقق شأنه وجد أنه عالم معوز فقير أشبه ما يكون بلا عالم. إذ ما كان من «العالمية» بشيء. ولئن صح القول: إنه ليس للحجر عالم ولا هو يملك عالماً، مثلما صح نفي العالمية عن الحيوان، فإن هايدغر يلحظ أن ثمة «بينونة» بين

---

(٦٧) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 295-296.

(٦٨) Martin Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, trad. de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1971), pp. 227-228.

(٦٩) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 40.

(٧٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 47.

(٧١) انظر مثلاً: Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 56.

(٧٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 47.

(٧٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 83.

ما للحجر وما للحيوان: ثمة «غياب» للعالم على الإطلاق، وهنا «فقر» العالم. وغياب العالم، بالنسبة إلى الحجر، يفيد افتقاده منظومة دلالات وإحالات بالقياس إليها يسلك وباعتبارها ينفتح على غيره. إذ من شأن كينونة الحجر أنه أصم منغلق لا انفتاح له على غيره ولا مدخل له إلى الكائن. وما كان غياب المدخل عيباً ولا نقصاً، وإنما بهذا الغياب نفسه تتقوم خصائص الحجر الأنطولوجية. إذ هذه سمة كينونية له ما كان من شأنها أن تعاب أو تذام[٧٤]. وبخلاف ذلك يتقوم قيام الحيوان. هذا الحجر ملقى على قارعة الطريق لا يلمسها أو يسلك إزاءها؛ فلا مدخل له إليها، بينما هذه عظاية ممددة على الصخر. لقد بحثت عن الصخرة فوجدت إليها سبيلاً ومدخلاً، وهي الآن تنعم بأشعة الشمس الدافئة، وإن اختلفت صلتها بهذين الأمرين عن صلة الإنسان. إذ لا مكنة لها أن تسائل الصخرة عن كنهها وتركيبها (إنشاء علم المعادن)، ولا قدرة لها على استفسار الشمس عن سرها (إنشاء علم الفيزياء الفلكي). ثمة إذاً بينونة بين كينونة الصخر وكينونة الحيوان. فللحيوان صلة معينة بالكائن ومدخل إليه، بينما لا صلة للصخر بالكائن، وإنما هو ملقى ممدد هناك قائم بجوار البقية. وفوق هذا وذاك، للإنسان مقدرة على أن ينزل نفسه منزلة الحيوان ـ مثلما يحدث في صلته بالحيوانات الأليفة ـ فيحاول «تفهمها» و«طلب رفقتها»، وذلك بخلاف الحجر. ففي الحيوان يقوم إمكان تنزلنا، بينما يظل عالم الحجر مغلقاً على نفسه وعلينا[٧٥]. ومن ثمة فإنه لا يسوغ القول، على جهة التدقيق، ليس للحيوان عالم، مثلما هو ما كان للصخر عالم. كلا؛ الحيوان محروم من العالم على وجه القطع، بل إن له مدخلاً إلى الكائن[٧٦]. لكن عالمه عالم «محدود» بين بحث عن فريسة واتقاء عدو. فهو إذاً مستنفد بأكمله في عالمه مستهلك فيه لا مكنة له على درك الكائن من حيث هو كائن، وإنما من حيث هو طريدة أو مطارد وحسب. إن كان له مدخل إلى الكائن فهو مدخل إليه بما هو «فريسة» وحسب، بينما لنا نحن بني البشر مدخل إلى الفريسة بما هي «كائن». ولهذا السبب، باين وجودنا حياة الحيوان. أوَلم يقل هايدغر: إن الحيوان ـ وليكن الكلب مثلاً ـ ما كان من شأنه أن «يوجد»،

---

(٧٤) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 293-294.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣١١.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٩٠.

وإنما من شأنه أن «يحيا»؟[٧٧]، وألم يضف في مكان آخر: «والحيوان بعامة يكتفي بأن يحيا هكذا من غير أن يوجد»؟[٧٨]، أوَلم يلاحظ إيمانويل كانط قبله أن الإنسان وحده بمكنته قول: «أنا»؟ فإذاً، لئن ذهب البعض إلى أن للحيوان سلوكاً، أو حتى موقفاً اتجاه الكائن، فإن هايدغر لا يرى في ذلك السلوك إلا «نزوعاً» وتنزياً، لا «فعلاً» أو «تصرفاً»[٧٩]. ولئن ذهب هذا البعض أيضاً إلى القول: إن للحيوانات إدراكاً وإحساساً، فإن هايدغر يجيبه بأن الأمرين خاليان من مفهوم «الغير» بما هو «كائن». فلا سلوك للحيوان تجاه «الكائن» أو «اللا ـ كائن». وإن حياته لتجري دونما انفتاح حقيقي وأصيل على كينونة الكائنات أو لا كينونتها[٨٠].

لقد سبق أن حددنا «العالم» بما هو المدخل أو الإحالة إلى الكائن أو إلى منظومة الكائنات. لكن الأحق أنه مدخل إلى الكائن بما هو كائن؛ أي بما هو أثر للقدرة في فهم كينونة الكائنات. والحال أن لا مقدرة للحيوان بهذا الشأن. فهو مستنفد مستغرق في محيطه مأخوذ به مستهلك حد انغلاق حقيقة الكائن على دركه وانسداد كنه الموجود عن استيعابه. ومن ثمة، فإنه لئن حقق أمره، بما هو فاقد المدخل إلى الكائن من حيث هو كائن، لاعتبر بلا عالم أو عن العالم بمعزل، وذلك حتى وإن تعلق بالعالم على نحو معين من الأنحاء. ولئن كان له مدخل ما إلى الكائن، فإنه مدخل السلوك النزوعي لا الفهمي أو الدركي. وبالجملة، إذا ما قورن الحيوان بالجماد قيل إن له مدخلاً ما إلى العالم، وإذا ما قورن بالإنسان قيل إن لا عالم له. غير أن القول: إن لا عالم للحيوان، ما كان من شأنه أن يسوي بينه وبين الحجر. إذ لا بد من إفادة أن للحيوان مدخلاً ما إلى الكائن وانفتاحاً معيناً عليه، لكنه مدخل استغراق في المحيط وانفتاح استهلاك في الكائن[٨١]، وذلك بحيث لا يظهر له فيه الكائن بما هو كائن؛ أي في كينونته[٨٢]. فمن شأن الإنسان أن يلاقي الكائن، ومن شأن الحيوان أن يستنفذ فيه ويستغرق

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٨٠) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, pp. 227 -228.

(٨١) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 391.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.

ويستهلك[٨٣]. وما كان هذا عيباً أنطولوجياً في الحيوان، أو قصوراً كينونياً، وإنما هي خاصة كينونية له ما كان من شأنها أن تمدح أو تذم. فلا تعني كينونة الحيوان كينونة فاقة وخصاصة، إنما هي ضرب من الكينونة ليس إلا[٨٤]. فقد تبين أنه لا مساغ، هنا، لإيجاد ميزة للإنسان على الخلق أو مزية. وبالجملة، ينتهي هايدغر إلى صوغ أطروحة أساس بهذا الصدد: ليس للحجر عالم، وللحيوان عالم معوز فقير، أما الإنسان فوحده مُشَكِّل للعالم[٨٥]. قد تحصل بهذا، أنه لئن كانت الحجرة والنبتة والحيوان «كائنات» (Sont)، فإن كينونتها المخصوصة تظل عنها أبداً مستغلقة موصدة من حيث هي كينونتها. أما بالنسبة إلى بني البشر فإن كينونتنا تبقى لنا مفتوحة مجلوة بائنة. . . إذ لا يمكننا أن «نكون» من غير أن نهتم بأمر هذه الكينونة[٨٦]. ذاك مقتضى القول: إن الحجر «يقوم»، والحيوان «يحيا»، والإنسان «يوجد». وذلك معنى عدم الحجر العالَم، وتوافر الحيوان على حظ منه قليل، وقدرة الإنسان على تشكيله.

ثانياً: «وحده الإنسان من شأنه أن يتكلم». الحق أنه لئن كان لهايدغر أن يقبل التعريف الكلاسيكي للإنسان بما هو «حيوان عاقل»: (*ανθροπος ζώον λòγον εχον*)، (anthropos = zoon logon echon)، فإنه ما كان ليقبل به إلا على النحو الذي يستقرأ منه أن: «الإنسان هو ذاك الكائن الحي الذي خص بالكلام تخصيصاً»[٨٧]. ذلك أن «من شأن الحيوان ألا يتكلم»، و«لا كائن حي [سوى الإنسان] وهب فعل الكلام»[٨٨]، بل «ما كان الإنسان إنساناً إلا بما هو ذاك الكائن الذي شأنه أن يتكلم»[٨٩]، ولولا اللسان ما كان ثمة إنسان[٩٠].

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٤٩٣.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٩٤.

(٨٥) لمزيد من التفاصيل حول هذه الأطروحة، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٥ وما يليها.

(٨٦) Martin Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, trad. de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier, édition de Suzanne Ziegler, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1988), pp. 163-164.

(٨٧) Heidegger, *Questions I et II*, p. 543.

(٨٨) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 88.

(٨٩) Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, collection Tel; no. 55 ([Paris]: Gallimard, 1981), p. 13.

(٩٠) Martin Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, éd. par Hermann Heidegger; trad. et postf. par Michel Haar, philosophiques (Bruxelles: Lebeer-Hossmann, 1990), p. 33.

فبالأحرى أن يتكلم الكائن الأصم. بَعُدَ من قال إن الحجر متكلم، لعله كمن قال: إنه عند الضرب متألم. فباللسان انماز الإنسان من حيث ما هو إنسان[٩١].

لقد سبق أن قلنا: وحده الإنسان «يوجد»، وهو «يوجد ـ في ـ العالم»؛ بمعنى أنه يدرك الكائن من حيث هو كائن. فوجود الإنسان إذاً «وجود مفتح»، بل هو «كينونة منفتحة»، لا هرمسية ولا ملغزة، وذلك بما حق في شأن كينونة الإنسان من أنها كينونة «سالكة» باتجاه الكائن السوى. فالإنسان بهذا درك للكائن أو فعل «درك». ولما تعلق الدرك الحق بالكلام، فإننا صرنا إلى الإنسان بما هو الكائن «الناطق» (λογον) (logon)، بينما الحيوان «أبكم أعجم» (ἄλογου) (alogon)[٩٢]، ما كان من شأنه أن يتكلم وإنما الشأن فيه أن «لا يتكلم»[٩٣]. وكما قال العلامة العربي عبد القاهر الجرجاني في ذخيرته كتاب **دلائل الإعجاز**: «لولا الكلام لبقيت القلوب مقفلة على ودائعها والمعاني مسجونة في مواضعها». فالبينونة بين الإنسان والحيوان بينونة بين الانوصاد والانفتاح. واللغة هي ما يسمح بإمكان أن يوجد المرء وسط انفتاح الكائن. وحده حيثما توجد اللغة يوجد عالم، وحيثما وجد عالم وجد التاريخ. وما كانت اللغة أداة موضوعة تحت تصرف الإنسان وإنما، هي «حدث» من شأنه أن يتملك وجود الإنسان لا أن يتملكه الإنسان[٩٤]. إن من شأن الحيوان أن «يحيا»، وإن من شأن الإنسان أن «يوجد». والحياة شرط الكلام، غير أنها شرط غير كافٍ. وحيثما وجدت الحياة (النبات، الحيوان) ليس من شأن اللسان أن يقوم بالضرورة. وإن القفزة من «الحيوان الحي» إلى «الإنسان المتكلم» لأعظم من القفزة من الصخرة الجامدة الصماء إلى الكائن الحي الأبكم.

لكن، لماذا لا يتكلم الحيوان؟ لأن لا حاجة به إلى الكلام! ولماذا لا حاجة به إلى الكلام؟ لأنه ليس مجبراً على الكلام! ولماذا هو ليس مجبراً على الكلام؟ لأنه منغلق عن الكينونة أصمّ موصد. فهو لا يدرك لا الكينونة ولا ضديدها؛ نعني اللاكينونة أو العدم أو الفراغ. ولماذا تنغلق الكينونة عن الحيوان؟ لأنه ما كان من شأنه أن يحيا في اللغة! وهكذا، فقد تحقق أن الحيوان لا يتكلم لأنه لا يحيا في عالم اللغة أو اللسان. فامتناع اللسان عن

---

(٩١) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 227.

(٩٢) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 442.

(٩٣) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 332.

(٩٤) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 48.

الحيوان ما كان مسألة «حاجز» أو «مانع»، أنى كان شأنه، وإنما كان ذاك لأن كينونته كينونة مخالفة لكينونة الإنسان. إنه سجين المثيرات الخارجية والمحيط الأقرب وبني جنسه، وهو يبقى أبد الدهر مأخوذاً مستهلكاً مستنفداً في عالمه المعوز هذا الذي هو سجنه ومحبسه. وهذا لا يمنعه من أن يحيا بحسب كينونته وأن يرضي نازعه الحيوي[٩٥]. فلئن كانت النباتات والحيوانات محرومة من اللغة، فإن ذلك واقع لأن الواحد منها سجين عالمه المحيط به من غير أن يكون له إلى الكينونة منفذ أو معبر أو مدخل[٩٦]. ما أفاد، ضمناً، أن الإنسان لم يوهب اللغة إلا ليبين بها عن كينونة الكائن ويعرب[٩٧]. ولئن نظرنا إلى هذا الاستدلال، على جهة السلب، لقلنا إنه استحال على الحيوان الكلام لأنه استحال عليه الصمت ـ هذا عليق ذاك ورهينه. ولقد استحال على الحيوان الصمت لأنه لا صلة له بما يمكن الصمت عنه؛ أي بما يرفض الصمت وبما يفرض الصمت؛ أي أنه لا صلة له بما من شأنه أن ينحجب ويتوارى؛ عنينا به الكينونة[٩٨].

ثالثاً؛ «وحده الإنسان بمكنته أن يموت»، أو قل: إنه وحده باستطاعته أن يسير نحو الموت بما الموت إمكانه الأقصى وتحققه وتمامه. ولئن كانت الميتافيزيقا قد تصورت الإنسان، بدءاً، بما هو الكائن الحي؛ أي بدءاً من الحياة، فإن هايدغر تصوره كائناً من شأنه أن يسير نحو الموت؛ أي أنه تصوره بدءاً من فكرة «الاسترسال إلى الموت»[٩٩]. والحال أن ثمة تعالقاً أنطولوجياً بين المقدرة على الكلام والمقدرة على الموت. ذلك أن الكلام، إذا ما تحقق أمره، ظهر أنه «أمر مرده إلى كنه التناهي البشري»؛ أي أن مرجعه إلى الإنسان من حيث هو كائن متناه. إن في التكلم دلالة تناه. ووحده الكائن المتناهي كائن متكلم. فلا غرابة إذاً أن يقول هايدغر عن الإله المسيحي: «ما هو بمتكلم وما ينبغي له»، وأن يردف: «إنه لمن باب إتيان منتهى الإحالةِ أن نتصور إلهاً يتكلم»[١٠٠]. إنه إذاً الإله الصامت. لكن هايدغر يرى أن الصمت مشتق من الكلام، وما كان الأمر على وجه الضد. فكينونة الإله إذاً عن الكلام

---

(٩٥) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 79.

(٩٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 83.

(٩٧) Heidegger, *Questions I et II*, p. 445.

(٩٨) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 88.

(٩٩) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 213.

(١٠٠) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 344.

والصمت بمعزل. وذاك تخم من تخوم فكر هايدغر. ومهما تصرفت الأحوال، فإنه ليس من شأن الإله المسيحي أن يموت، لا ولا من شأن الجماد أن يموت. فالحجر لا يموت، و«نحن لا نقول عن الحجر، مثلاً، إنه مائت أو ذائق الموت»[١٠١]، ومفهوم «المادة الميتة» شأنه أن يقال عنه: «إنه مفهوم يناقض نفسه»[١٠٢]. فهل معنى هذا أن المادة العضوية ـ الحيوان مثلاً ـ من شأنها أن تموت؟

لئن حق القول: إن الحيوان، شأنه شأن الإنسان، يعرف النهاية، فإنه لا يسوغ وصفه بالتناهي إلا بضرب من التجوز والتساهل في اللفظ. وإن مؤشر غياب الكلام لديه لدليل على عدم تناهيه. والسبب في ذلك عائد، لا محالة، إلى أصل فكرة «الموت»؛ نعني أن مرده إلى الإحساس بالزمن. وقد تساءل هايدغر: أوَمن شأن الحيوان أن يستعلم عن فكرة «الزمن»؟ أله إحساس بالزمن وإدراك؟ وأجاب: إن الإحساس بالزمن شأن خص به الإنسان دون سواه. فلا علم للحيوان بالزمنية ـ كنه الزمن الحق ـ ولا استعلام له بها، مثلما أنه ما جاز القول: إنه «يشتغل»، إلا تجوّزاً وتساهلاً؛ فبالأحرى القول عنه: إن من شأنه أن يخبر معنى «الكلام»[١٠٣]. والحال أن المائتين الفانين ـ بني البشر ـ هم من لهم المقدرة على خبرة الموت من حيث هي موت أو الموت. أما البهيمة فلا اقتدار لها على ذلك، وذلك مثلما هي غير مقتدرة على الكلام[١٠٤]. ولهذا فإنه لا يمكن القول عن الحيوان: «إنه يموت»، وإنما هو «ينفق» و«يهلك»[١٠٥]. وحدهم بنو البشر هم الميتون. ويقال عنهم إنهم ميتون أو مائتون لأن بمكنتهم الموت وباقتدارهم. فالموت مكنة ومقدرة، وما كل كائن بمقتدر عليه. وأن «يموت» المرء هو أن يقتدر على الموت؛ أي أن يكون الموت له مكنة، أن يكون بمكنته الموت[١٠٦]. أما بعد، «وحده الإنسان يقتدر على الموت»[١٠٧]، فما الموت بمكنة أي كان، وما هو بمستطاع كل كائن. إن

(١٠١) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 167.

(١٠٢) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 344.

(١٠٣) رأي لهايدغر ورد في: Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à *la pensée de l'Ereignis*,» p. 306.

(١٠٤) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 201.

(١٠٥) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 387.

(١٠٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 177 et 212.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٧٧ و٢٣٥.

الإنسان ليكتنه كنهه بما هو كائن مائت، وإنه ليكنى عنه بالمائت أو الفاني، لأنه وهب الاقتدار على الموت واستطاعته[١٠٨]. بل الإنسان ما كان إنساناً إلا بمقدرته على الاستكان إلى الموت والاسترسال إليها[١٠٩]. وذلك بما الموت هو إمكانه الأقصى. وهو الإمكان الذي من شأنه أن ينير له معنى كينونته ومنزلتها وحقيقتها[١١٠]. وبالجملة، «وحده الإنسان يموت. أما الحيوان فينفق ويهلك»[١١١]. ووحدهم الأحياء من صنف بني البشر بمقدرتهم الموت؛ أي أن باستطاعتهم أن يخبروا الموت بما هو موت[١١٢]. ولهذا الداعي، يلزم إذاً قبل أن نقول عن الإنسان: إنه كائن عاقل، أن نقول عنه: إنه كائن ميت؛ أي أنه كائن بانتظار الموت؛ عنينا به كائناً بالانتظار[١١٣]. هذا مع سابق العلم أنه لئن كانت الميتافيزيقا قد عبّرت، علناً أو ضمناً، عن ضرب من رهاب الموت، فإن هايدغر أعاد الاعتبار لموضوع الموت هذا وأدخله إلى صلب فعل التفلسف، بل عدّه سمة أساسية من سمات كينونة الإنسان، ما كان من شأنها أن تذم أو تستحقر أو تسترذل أو تستنذل.

هو ذا الإنسان؛ إنه كائن مميز. وهذا التميز هو ما يعبر عنه هايدغر المِرار

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(١٠٩) أفدنا عبارة «الاسترسال إلى الموت» ترجمة للتعبير الأجنبي «La Résolution à la mort» الذي ضاد «الجزع من الموت» (La Peur de la mort) ـ من تعبير سؤال كان قد وجهه أبو حيان التوحيدي إلى ابن مسكويه هذا نصه: «ما سبب الجزع من الموت؟ وما الاسترسال إلى الموت؟». ومما ورد في جواب ابن مسكويه: «إن من قوي ظنه واستحكمت بصيرته في عاقبته ومعاده ولكنه لم يقدم ما يعتقد أنه يسعد به، ولم يتأهب بأهبته، ولا استعد له عدة، فهو يكره الموت، ويجزع منه، ولا يسترسل إليه». هذا مع سابق العلم أنه يقال: استرسل إلى فلان؛ بمعنى انبسط إليه واستأنس به، ويراد بالاسترسال إلى الموت الرضا به عن سماح. انظر: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٧٢ ـ ٧٦.

(١١٠) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 241.

(١١١) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 212.

(١١٢) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 268.

(١١٣) قارن مساق هذا الرأي بما قاله الفيلسوف العربي الكندي برسالته **في الحيلة لدفع الأحزان** حيث أورد: «والموت ليس برديء. إنما خوف الموت رديء. فأما الموت فإنما هو تمام طباعنا. فإذا لم يكن موت لم يكن إنسان بتة، لأن حد الإنسان هو: الحي الناطق المائت... فإن لم يكن موت، لم يكن إنسان، لأنه إن لم يكن ميتاً فليس بإنسان. فإذاً ليس برديء أن نكون ما نحن؛ إنما الرديء أن لا نكون ما نحن». ورد في: **رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي**، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، ط ٣ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣)، ص ٢٨.

العديدة بالعبارة: «ميزة الإنسان». والحال أنه لئن انتهى هايدغر إلى تقرير «ميزة الإنسان»، فإنه ما عد هذه «الميزة» «كمالاً»، ولا اعتبر انعدامها في الكائنات الأخرى «نقصاً». . . كلا؛ ما كانت «الميزة» هنا لتعني «تميزاً» على الكائنات الأخرى أو «مزية»، وإنما كانت «ميزة أنطولوجية»[(١١٤)] لا معيارية ولا قيمية؛ أي أنها كانت «تفرداً» أنطولوجياً، وذلك من حيث «خالفت» كينونة الإنسان كينونة الحجرة والنبتة والدابة «وباينت»، وما «امتازت» أو «تفوقت»، ولا هي «علت» أو «شَرُفت». إذ يجب على بني البشر أن يتذكروا دوماً أن الإنسان معرض في أي وقت، متى نسي كنهه ولم يدرك خصيصة كينونته وميزتها، إلى أن ينزل إلى أسفل من الحيوان دركة وأدنى دنية[(١١٥)]. ولئن انتهى هايدغر إلى الحديث عن «أولوية الإنسان»، فإنه ما كان يقصد هنا «أولوية معيارية» أو «أفضلية قيمية» ـ «الميزة» على بقية الكائنات و«المزية» عليها ـ وإنما أفاد «أولوية كائنية» تتمثل في تميزه عن بقية الكائنات بكونه الكائن الواحد «الموجود». و«أولوية كينونية»، باعتبار ثانٍ، تتمثل في أنه «كائن أنطولوجي» ـ أو الكائن الأنطولوجي الوحيد ـ معه تنطرح مسألة «الكينونة». و«أولوية فهمية » ثالثة تتمثل في أنه إذ يفهم كينونته فإنه يفهم أيضاً كينونة بقية الكائنات. ما يجعل منه الحيوان الوحيد القادر على إقامة أنطولوجيته وأنطولوجية أغياره والأنطولوجيا بعامة[(١١٦)]. ثم إن هايدغر حين تحدث عن الإنسان بما هو «الكائن الأمثل»، فإنه ما أفاد بوسم «الأمثل» هنا ما درج عليه القدماء من حدّهم الإنسان بما هو الكائن «الأكمل» أو «الأشرف» أو «الأفضل»، وإنما هو تقصد بذلك أن الإنسان هو الكائن الوحيد الفريد القادر على فهم كينونته وكينونة أغياره؛ أي أنه الكائن الذي الشأن فيه أن يتجاوب مع نداء الكينونة[(١١٧)]، والكائن السائل عن الكينونة المسؤول عن طرحها وإطراحها[(١١٨)]، و«المحل» الأرفع والأمثل لفهم الكينونة. فالأمثلية هنا تتحدد بمقدرة الإنسان على إجلاء كينونته وكينونة أغياره وكينونة بقية الكائنات. فمن شأن من لا «يوجد» ألا يفهم الكينونة، ومن شأن من لا «يتكلم» ألا يدركها، ومن شأن من لا «يموت» ألا يخبرها.

---

(١١٤) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 268.

(١١٥) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 289.

(١١٦) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 36 et 38.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٣١.

ثالثاً: «كنه» الإنسان

وبعد وقبل، ما كنه الإنسان إذاً؟ إنه الكائن الموجود المتكلم المائت. والحق أنه إن تؤملت هذه التحديدات حق التأمل، لأفضت بنا إلى ما هو أخفى وأستر؛ نعني أن من شأنها أن تسلمنا إلى سمتين اثنتين ما اجتمعتا إلا للإنسان، بهما تحدد بما هو، وفي ضوئهما بنى هايدغر تصوره البديل للإنسان؛ نعني سمتي: «التعالي» (La Transcendance)، و«التناهي» (La Finitude).

بدءاً؛ **التعالي**. سبق أن قلنا: إن الإنسان كائن ـ يوجد ـ بين الكائنات. إلا أن «بين» هذه مضللة، وهذه البينية موهمة. إذ قد تفيد معنى أنه «قائم هناك منطرح»، كما هو ديدن الكائنات القائمة هنا «الملقاة»؛ شأن هذه الآنية من الأواني أو تلك الآلة من الآلات... كلا، ما مقام الإنسان بذاك المقام المنطرح. إنما الشأن فيه أنه «يشرئب» إلى الكائنات لينظر إليها وفيها ويستطلع أمرها ويستكنه سرها... وإنه «ليتخارج» و«يتعالى». وذلك هو معنى التعبير: «يوجد» (EK-siste) في اصطلاح هايدغر. فليس الإنسان يوجد وحسب، بل هو «يوجد» و«يتخارج»؛ أي «يتعالى». ومعنى «يتعالى» أنه يذهب أبعد منه، يتجاوز نفسه، يخترق حجبه، ينفذ إلى ما وراء عتمته... ذاك هو أصل الدلالة اللفظي لمفهوم «التعالي» (Transcendere). هذا مع سابق العلم أن هايدغر يفضل الاحتفاظ بهذا المفهوم البدئي على الركون إلى ما تراكم واستكن حول المفهوم، فصيّره ملتبساً غامضاً مشكلاً[119].

على أساس معنى «التعالي» هذا، فإنه لا يجوز القول عن الشيء ـ وقد افترض منطرحاً قابعاً في محله هناك منغلقاً ـ إنه «يتجاوز» و«يتعالى» و«يخترق» و«ينفذ»... فما كان من شأن الشيء أن «يتجاوز» أبداً، لا ولا من شأنه أن يكون «متعالياً» البتة. وذلك على خلاف ما يدعيه الفهم العامي للتعالي من حيث هو يفيد به استقلال الشيء عن ذات الإنسان؛ أي قيام الشيء بذاته ونهوضه بنفسه بمعزل عن درك الإنسان له... إنما الإنسان وحده هو الذي كان من شأنه أن «يجوز» إلى ما بعده. إنه وحده الكائن الذي من شأنه أن «يعلو»؛ أي أنه الكائن المتعالي (Transcendens). يقول هايدغر: «ما كانت الأشياء لتكون متعالية، إنما الإنسان هو المتعالي»[120]. و«التعالي» هو ما

(١١٩) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 358.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

يحدِّد كنهه ويقوِّم كينونته(١٢١). وبه يتضح أن التعالي يعني «التجاوز»، وأن الكائن المتعالي ـ أي ذاك الذي يتحقق له التجاوز والعلو ـ إنما هو ذلك الذي يحقق التجاوز ويسكن فيه ويقيم. وإن التعالي لحدث خاص بكائن مميز هو الإنسان. وإنه لاجتياز يمتد «من» كائنٍ ما «إلى» كائن آخر، و«من» أمر «نحو» أمر آخر. . . ثم إنه، بما هو فعل، ليس فعلاً ممكناً بين أفعال أخرى، لا ولا هو فعل إضافي أو تبعي، وإنما هو «الفعل»؛ أي أنه «بنية» أساسية من بنيات ذاك الكائن الذي دأبنا على تسميته: «الإنسان». وهو ليس موقفاً يتحقق للإنسان بين الفينة والأخرى، بل هو «الموقف» وهو الإنسان. فما إن يوجد الإنسان حتى يوجد في التعالي، شأنه التعالي وديدنه التجاوز.

وليس يعني «التعالي» أن الإنسان يوجد، بدءاً، بذاته، ثم هو بعد ذلك، وبعده فحسب، «يخرج» إلى الكائنات، وإنما الأمر بالضد. فالإنسان منذ أن وجد بين الكائنات وجوداً قصدياً، أو قل تقصدياً، وهو وجود بيني؛ أي أنه إقامة بين الكائنات القائمة(١٢٢). فأبداً ليس من شأن «الذات»، بدءاً، أن تكون «ذاتاً»، ثم بعدها وبعدها فحسب تصير متعالية لما تحضر الموضوعات أمامها فتتطلع إليها وتتوق وتنطّ. . . بل الوجود، أصلاً، تعالٍ، وبدءاً تعالق، وقبلاً تجاوز. وهو ليس تعالقاً بين «ذات» و«موضوع»؛ أي بين «ذات» تتقصد «موضوعاً» أو تعي به. . . ما أفاد تحفظ هايدغر على مفهوم «القصدية»، كما أفاد نقده لمفهوم «الوعي»(١٢٣). بل إن مفهوم «التعالي» هذا أورده هايدغر ليضاد به التعريف الكلاسيكي للإنسان بما هو كائن متعقل واعٍ. فمن شأن مفهوم «التعالي» أن يضاد مفهوم «الوعي». إذ الوعي يفترض، بدءاً، «الذات»، ثم انعكاس «الموضوع» فيها، تثنية. وكأننا أمام «أنا» منتفخة متنفّجة مغرورة ما من شيء إلا ويجب أن يمتثل لها وأمامها. إن الشأن في مفهوم «الوعي» أن يفيد معنى «المحايثة» لا مبنى «التعالي». فالوعي بالشيء معناه أنه كائن موجود «في ذهني»، ومرتقم «في حافظتي»، ومرتسم «في وعيي»، كما يفيد أن الوعي وعاء واستيعاب، بينما التعالي يفترض الخروج، بما يفيد أن الموضوع لا يوجد «في الحافظة» المستوعبة الواعية وإنما هو «يوجد» «في العالم». وما كان العالم محايثاً للوعي وينبغي له ألا يكون؛ أي ليس يوجد «في الوعي»

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٣٥٩ و٣٨٧.

(١٢٢) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 90.

(١٢٣) Heidegger, *Questions I et II*, p. 105.

و«داخله». إن الوعي «علبة» والخروج عنه مناقضة، بينما التعالي انقذاف[١٢٤]. غير أن «التجاوز» و«الاختراق» و«العبور» و«النفاذ» ـ وهي المفاهيم التي يستغرقها المفهوم الجامع «التعالي» ـ لا تعني هنا ما تحمله من دلالات مكانية أو فضائية؛ على نحو ما نفهمه حين نتحدث عن تجاوز عائق أو اختراق عتبة أو عبور هوة. . . إنما التعالي تعلق أصلي وبدئي وقبلي. فالتحقق يقتضي منا القول: ما كان من شأن «الذات» أن تتجاوز «عائقاً» موضوعاً أمامها وكأنما هو فرض عليها، بدءاً، أن تبقى في طي كتمانها مكنونة؛ أي محايثة مستكنة، وكأن ثمة هوة «سحيقة» بينها وبين «الموضوع»[١٢٥]. لا ولا كان من شأن «الذات» أن تتجه، تحقيقاً، نحو الموضوع وتعبر إليه وتتخطى وتنفذ. إنما هي، على التدقيق، تتجاوز «نحو» العالم، وذلك بما كان من شأن الإنسان أنه كائن ـ في ـ العالم وبما التعالي وجد في العالم[١٢٦].

وإلى ماذا يتجاوز الإنسان؟ وعلى ماذا يتعالى؟ إنه يتجاوز نفسه، يخترق ذاته، أولاً، لينفذ إلى أشياء العالم. بل إنه دوماً منقذف إلى ما يتجاوز نفسه، منقذف نحو الخارج إلى حيث قرب الكائن. ولا يعني هذا، كما ألمعنا إلى ذلك قبلاً، أنه يكون، بدءاً، ذاته، ثم هو بعد ذلك يخرج وكأنه ينسلخ عن ذاته. إنما الأولى فيه العلو على ذاته والعبور إلى الكائن من جنسه أو من غير جنسه. فأن «نوجد»، أصلاً، معناه أن «نتجاوز»، وأن «نَعْبُرَ»، وأن «نتعالى»[١٢٧]، وليس مداره على أن «نُحبس» في قمقم الذات و«نُسجن»: «ما كان الإنسان ذاتاً معزولة، وإنما هو كائن يوجد، أساساً، خارج ذاته. ووحده وجوده خارج ذاته يسمح له بأن يؤوب إليها ويثوب، أو أن يقيم إلى جانب ذاته ويعود إليها. فالتعالي شرط إمكان أن يكون المرء ذاته»[١٢٨]. ومعنى هذا، أن «التعالي» هو ما يسمح للكائن الذي اسمه «الإنسان» أن يتعلق بالسوى؛ سواء كان هذا السوى كائناً آدمياً مثله، أم شيئاً جمادياً، أم نباتياً أم عضواً حيوانياً خلافه. وبالتعالي يسمح لهذا الكائن البشري بالعودة إلى الذات لا العكس. وإنه الكائن المنفتح

---

(١٢٤) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 470-471.

(١٢٥) Heidegger, *Questions I et II*, p. 107.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٢٧) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 360.

(١٢٨) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 281.

على الكائن. فما الإنسان شيء آخر سوى الكائن الذي من شأنه أن يقيم الصلة بالكائن. إذ لا الحيوان ولا النبات ـ فبالأحرى الحجر ـ من شأنها أن تنشئ الصلة بالكائن السوي[١٢٩]. ومعنى أن الإنسان «يقيم الصلة» بالكائن أنه «ينفتح» عليه. فحده أنه الكائن المنفتح. وبيان «المنفتح» هنا أنه «الكاشف المبين» الذي لا يوجد إلا قدر ما يكشف ويجلو[١٣٠]. وإن انكشاف الكائن لشرطه تحرير الكائن الكاشف له؛ أي الكائن الذي يقابله ويلاقيه؛ نعني «الإنسان»[١٣١].

ذاك هو العلو **الأول**؛ نعني علو الكائن الذي هو الإنسان نحو الكائن الغير. أما العلو **الثاني** فأمره أعظم: إنه تجاوز، لا من الكائن الذي هو الإنسان إلى سواه، وإنما من الإنسان إلى كينونة الكائن. ومن ثمة كان هو علواً نحو الكينونة؛ أي أنه فهم لها وإدراك وبسط. ووحده الإنسان يتحقق له هذا العلو، وحده الإنسان منفتح على الكينونة. وإن التعالي لهو شرط أولي لإمكان فهم الكينونة[١٣٢]. وما كان الحيوان بفاهم أمر الكينونة[١٣٣]. تحصل من هذا: أن «نوجد» هو أن «نتعلق» بالكائن، ولكن الكائن لا يعتبر عندناً كائناً إلا بفهم معنى «الكينونة»، وإن بضرب من الفهم العفوي[١٣٤].

بهذا صرنا أمام تعاليين: تعالٍ صوب الكائن، وتعالٍ نحو الكينونة: تعالٍ صوب «الكائن» أو بالأحق «العالم» ـ ولهذا سمّى هايدغر العالم «متعالياً». . . وتعالٍ نحو الكينونة ـ ولهذا سمّى هايدغر الكينونة «متعالية»[١٣٥]. وهي متعالية عن الإنسان والكائن معاً. وما زال هايدغر يلح على أمر «التعالي» هذا حتى سمّى علم الكينونة «العلم المتعالي»[١٣٦]. وبهذا المعنى يصير فعل «الوجود» يفيد أمراً جديداً؛ نعني فعل «الانفتاح» و«الخروج» نحو انفتاح الكينونة[١٣٧].

---

(١٢٩) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 45.

(١٣٠) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 90.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.

(١٣٣) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 264.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(١٣٥) انظر مثلاً: Heidegger, *Questions III et IV*, p. 95.

(١٣٦) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 388.

(١٣٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 110.

وإنه لانفتاح قبلي، وتعالٍ أصلي وتجاوز بدئي. وإنه أساس فهم للكينونة قبلي ومسبق[١٣٨].

تثنية؛ التناهي. الحق أن بين خصيصة «التعالي» تلك وخصيصة «التناهي» هذه ـ بما هما خصيصتا الإنسان الأساسيتان ـ تعالق وتطالب. وهو التعالق الذي نبّه إليه السؤال الكانطي: أنى لكائن متناه ـ شأن الإنسان ـ أن يتجاوز (يتعالى) الكائن، بينما هو ما كانت له المقدرة على أن يخلق هذا الكائن وحسب، وإنما هو كان ملزماً بأن يتعلق به وينتظم في سلكه، وذلك إن رام حقاً أن يوجد بما هو إنسان؟[١٣٩] لا شك في أن ذا الكائن الذي من شأنه أن يتعالى إنما هو نفسه «الكائن المتناهي الذي ندعوه إنساناً»[١٤٠]. ولا شك في أن ثمة تطالباً غريباً بين خصيصة «التعالي» وخصيصة «التناهي».

خذ بنا إلى هذه الخصيصة الثانية تجد أنه في مثاني كينونة الإنسان وتضاعيفها ومستكناتها يقبع تناهيه[١٤١]. ما أفاد أن «التناهي» ما كان خاصية عرضية أو طارئة للإنسان وإنما هو النحو الذي عليه توجد كينونته. وما كانت فلسفة هايدغر بالفلسفة التي تجزع من الموت حتى تعد «التناهي» خطيئة أو سقوطاً، وإنما هي بالضد استرسال إلى الموت تلزم الإنسان بحفظ ذكر تناهيه[١٤٢]. إذ لربما صدق عندها أن التحديد الجوهري للإنسان ـ عنينا به «التناهي» ـ هو شرط الوجود الحق[١٤٣].

وقد ميز هايدغر بين «التناهي الحقيقي» أو «الأصيل» و«التناهي الشبيهي» أو «الهجين». **الأول** عنده مبني على تحليل «بنيات كينونة الإنسان» تحليلاً أصيلاً، وذلك بصرف النظر عن الصلة بكينونات أخرى تتسم بعدم التناهي (كينونة الآلهة مثلاً). أما **الثاني** فهو ذاك الذي يلجأ إلى فكرة «الخلق» بحيث لا يدرك فكرة «الموت» إلا في إطار الصلة بين إله خالق (غير متناه) وإنسان

---

(١٣٨) Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. de l'allemand par Walter Biemel et Alphonse de Waelhens; introduction de Walter Biemel et Alphonse de Waelhens, collection Tel; no. 61 (Cher: Gallimard, 1981), p. 102.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(١٤٢) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 22.

(١٤٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 447.

مخلوق (متناه). والحال أن هذا الضرب الثاني من «التناهي» تناه تكميلي لا جوهري، وإضافي لا أساسي، وتبعي لا أصلي وجد منبعه في علم اللاهوت وتسلل إلى الفلسفة ففرض عليها فرضاً(١٤٤). بمعنى أن هايدغر رام فصل مسألة النظر في أمر «التناهي» عن المسألة اللاهوتية(١٤٥). وهو ما خالف به هايدغر كل «أدبيات الموت» في الفكر الغربي السابق. ولو قدر للمرء كشف لا وعي الفكر الميتافيزيقي، كما دل إليه فكر كانط مثلاً، لانكشف له أن هذا الفكر إن هو إلا محاولة للهرب من تناهٍ ما فهمه حق فهمه ولا استوعبه حق استيعابه إلى الاحتماء باللاتناهي. ومهما تصرفت الأحوال، فإن الميتافيزيقا بعامة لم تصيّر «التناهي» مشكلة فلسفية حقة؛ يعني مشكلة الفلسفة الأساس(١٤٦).

وقد فحص هايدغر «كنه تناهي الوجود» البشري أو «ماهيته الجوهرية»(١٤٧)، فتساءل: «أين يمكن العثور على كنه التناهي البشري الأعمق؟» وأجاب: في فهم الكينونة وفي بدوّها(١٤٨). والحق عنده أن في تناهي الإنسان الحق تكمن «عظمته»، لا في «لاتناهيه الكاذب». فالتناهي هو ما يكشف للإنسان عن كينونته. ولطالما تم تشويه تناهي الإنسان وتعليل نفسه بلاتناهٍ واهم، وذلك لدرجة صار معها عاجزاً عن أن يجمع بين فكرة «التناهي» وفكرة «العظمة» في الفكرة الواحدة. ولطالما راود حلم «التألّه» الإنسان، بينما الحق يقتضي منا القول: ذاك الإله اللامتناهي المتوهم إن هو إلا صنيعة للإنسان وأي صنيعة؟ صنيعة فاسدة(١٤٩). وما زال هايدغر يبين عظمة «الشأن المتناهي» وينتقد فكرة «الأمر اللامتناهي»، حتى قال عنه أحد أهم شراحه: «يمكن القول إن هايدغر هو أكبر عدو للاتناهي [عرفه تاريخ الفكر البشري]»(١٥٠).

---

(١٤٤) Martin Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; édition d'Ingtraud Görland, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1984), p. 49.

(١٤٥) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»,* pp. 153 et 355.

(١٤٦) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 308.

(١٤٧) Martin Heidegger: *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; texte établi par Hartmut Tietjen ([Paris]: Gallimard, [1996]), p. 158, et *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 159.

(١٤٨) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, p. 158.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٥٠) رأي لبوفريه (Beaufret) ورد في: Frédéric de Towarnicki, *A la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, collection Arcades; 32 ([Paris]: Gallimard, 1993), p. 218.

رابعاً: التنبيه على سبل درك «كينونة» الإنسان

الحال أن بيان «تعالي» و«تناهي» الإنسان أثبت أنهما السبيلان الوحيدان إلى درك كينونة الإنسان بخاصة والكينونة بعامة. لكن لهذا الدرك حيثيات وشرائط. فأما حيثياته فهي أمور ثلاثة: ما سمّاه هايدغر «الحال» (Le ton, La tonalité)، وما أطلق عليه دالّ «الفهم» أو «الفكر»، وما نعته بوسم «الكلام». فلولا الأحوال التي تعتري الإنسان، ولولا الفكر الذي يتأتاه، ولولا العبارة التي تسعفه؛ ما استطاع أن يدرك كينونته، وإنما ظلت عنه مختفية وله مجهولة. فهذه إذاً مداخله إلى كينونته بخاصة والكينونة بعامة. فلتنظر في تفاصيلها.

أولاً؛ «الحال». الغالب على الإنسان استغراقه في الحياة اليومية واستهلاكه حتى تذهب نباهته وتغيب يقظته، وما زال يفعل حتى يتوحد مع حياته اليومية بحيث لا فرق. أنظره مستغرقاً الاستغراق ملأه بين أدواته اليومية وفيها، تجده مستنفداً في ما بين يديه مفتتناً بما لديه حد الاستهلاك فيه. . . ولا ينتزعه من استغراقه انتزاعاً إلا استغراق آخر. تمضي الحياة هكذا باستغراق دائم[١٥١]. بيد أن الإنسان تعتريه أحوال، أو قل: تهجم عليه؛ مثل أن «يقنط» من عالمه و«يبرم» به. . . فتجده قابعاً تحت حال القنوط أو القبض. وتجد قنوطه أشد القنوط حين يقنط من الأمور كلها ويبرم بالعالم برمته ويضيق بالحياة جملة. . . فلا يفلح هذا الكتاب الواقع تحت يده أو العمل أو الفرحة في أن يخرجه من قنوطه. . . ويبقى في مكامن نفسه قنوط يستكين في مهاوي كوامن النفس البشرية[١٥٢]. ذاك مثال للحال. وهو الذي ينكشف لدينا فيه مجمل الكائن، بل الكينونة، بل العدم.

وإنه ليتمنع علينا درك معنى «الحال» طالما تصورنا الإنسان كائناً عاقلاً في المقام الأول. وما تنبيه هايدغر لأمر «الحال» إلا رد للاعتبار؛ أي قلب لتعريف الإنسان: شأن الإنسان أنه «حال» قبل أن يكون «فكراً» و«عقلاً»[١٥٣]. وهو يلحّ على أولوية «الحال» على «الفكر» نكاية في الميتافيزيقا التي ترى في الإنسان الكائن العاقل قبل أن تعتريه الأحوال النفسية والعواطف المتقلبة، جارية في ذلك على عادتها في تمجيد الأمر الثابت (الفكر) وتهميش الشأن المتغير

---

(١٥١) Heidegger, *Etre et temps*, p. 181.

(١٥٢) Heidegger, *Questions I et II*, p. 56.

(١٥٣) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 101.

(الأحاسيس). ولم تكن السيكولوجيا بمعزل عن الميتافيزيقا؛ إذ الميتافيزيقا هي التي حددت لها مقامها العلمي وأجبرتها على احترام التراتبية الميتافيزيقية الشهيرة: الإنسان، في المقام الأول، كائن «يفكر»، ثم هو بعد ذلك «يريد»، وهو أخيراً وأخيراً فحسب، «يحس» و«يشعر». وليس الإحساس، بما له من وضع تبعي، إلا تزيين الأفكار أو تشيينها[١٥٤]. فهو فضلة لا عمدة. أما هايدغر فإنه يلح على أهمية «الأحوال»[١٥٥]، وذلك بما تكشف للإنسان عن كينونته حتى قبل أن يعتبرها أو يفكر فيها أو يعبر عنها. وما كانت الأحوال للإنسان عرضاً طارئاً، إنما شأن الإنسان أن يتحقق في أحواله. فالتحقق أحوال[١٥٦]. ومن ثمة، ما كانت ظواهر تبعية (Epiphenomènes)، ولا كانت «تلونات» ومظاهر للحياة النفسية ثانوية[١٥٧]. إنما هي أجزاء جوهرية من كينونة الإنسان وأنحاء أساسية لها[١٥٨].

وللإنسان أحوال أساسية تخترقه وتعتريه الاعتراء الأرسخ؛ من سرور وعبوس وسعادة وشقوة وبسط وقبض وانشراح وغضب.. وذلك حتى إن هو لم يتعرف إليها ولا وعى بها[١٥٩]. بل إن الوعي بها تدمير لها، أو على الأقل، تحوير لها وتغيير وإفساد[١٦٠]. ومن ثمة، يتبدى عداء هايدغر لمبحث «سيكولوجية العواطف والأحاسيس المعاشة والوعي»[١٦١]، وتنجلي دعوته إلى إقامة « أنطولوجيا للعواطف» تقطع مع ميتافيزيقا الروح والنفس. وعنده أن

---

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(١٥٥) اختلف المترجمون الفرنسيون في نقل لفظ «Stimmung» الألماني: ما بين Ton وAffection وTonalité (Panis)، وDisposition، وDisposibilité (Vézin) وTonalité وAffection (Martineau)، وaffective Tonalité (Corbin). واستقر نظرنا على نقله إلى لفظ «الحال» العربي، وذلك لا بدلالته الصوفية ـ الحال والمقام ـ وإنما بدلالته التداولية اليومية في قولنا مثلاً: «كيف حالك؟». فالحال الذي يوجد عليه المرء هو المقصود هنا؛ شأن أن يسأل المرء عن حاله فيجيب بأنه «حزين». حينها يكون حاله حال الحزن.

(١٥٦) Heidegger: *Questions I et II*, p. 57, et *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 108-110.

(١٥٧) Heidegger: *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 410, et *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 133.

(١٥٨) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 103 et 410.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

الأحوال لا تتعلق بالنفس قدر تعلقها بالروح. ولهذا السبب ما كانت للحيوان أحوال ـ شأن حال «الحداد» مثلاً ـ وإنما قصاراه المعاناة والمكابدة والمقاساة. إنما الأحوال أمور إنسية مخصوصة موقوفة[١٦٢]. واستبداد الأحوال بالإنسان لا يعني أن «الحال» يأتي إلى «فراغ الروح» في غفلة منها على حين غرة يداهمها ويهاجمها ويعتريها بعد أن لم تكن للروح أحوال. إنما الإنسان يكون دوماً على حال معينة. أحوال تعقبها أحوال: هو ذا حال الإنسان. و«أنى لك أن تجد حالة لا تكون فيها الروح البشرية على حال؟»[١٦٣] إنما الأحوال تَنَاسُخ بعضها ينسخ بعضاً فيحل محله ويسد مسده، وذلك حتى وإن لم يع الإنسان ذاك ويعتبره. فما من إنسان في لحظة معينة إلا وهو على حال. وما يحدث حين يعتقد أنه طرأ عليه مستجد الحال، بعد أن اعتقد أنه لم يكن على حال، إن هو إلا تبدل الأحوال: يحل حال محل حال، ويسد مسده، ويتنزل[١٦٤].

وللأحوال «أدوار» أنطولوجية مهمة: فمن شأن الحال أنه يردّ الإنسان إلى نفسه بعد أن يكون مستغرقاً في أمره. ومعنى أنه «يرده إلى نفسه» أنه يرده إلى كنهه؛ نعني كينونته التي يظل عنها دوماً بمعزل وتظل عنه خفية[١٦٥]. ففي الأحوال الجوهرية يتجلى الإنسان لنفسه على نحو من الأنحاء؛ أي أن الوجود الإنسي ينجلي لذات عينه[١٦٦]. والأحوال تكشف، فضلاً عن هذا، عن الكائن في مجمله وبرمّته، تكشف العالم للإنسان، وتكشف له عن الكينونة في العالم، وعن انفتاح الكائن والعالم[١٦٧]. ثم إن الحال يكشف للإنسان عن الكينونة، فيضعه أمام كينونته بدءاً يتحملها أو يشيح عنها بوجهه، يقبل عليها أو يعرض، يشكلها في مشروع أو يسقط دونها[١٦٨]. خذ حال «القلق»، مثلاً، تجده يكشف لك عن وجه العدم[١٦٩]. وانظر في حال «الضجر» أو «الضيق» تجده يكشف لك عن العالم برمته وعن كونك به منوطاً وإليه مشدوداً، فإذا

---

(١٦٢) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 85.

(١٦٣) Heidegger, *Etre et temps*, p. 178.

(١٦٤) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 109.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

(١٦٧) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 86.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(١٦٩) Heidegger, *Questions I et II*, p. 57.

بالملل إذ يستبد بك تصير نخباً فارغاً هواء وحدك أمام ذاتك الفارغة[١٧٠]. وهاك حال «الحداد»، حال هولدرلين، تجده نمّ عن فرار الآلهة وتبدل وجه البسيطة[١٧١]. وبالجملة، في حال «انقباض» الروح البشرية دلالة على استثقال الإنسان حمل عبء وجوده، وفي حال «انبساطها» ما دل على الأمر بالسلب؛ نعني استخفاف ذاك الحمل[١٧٢].

ثانياً؛ «الفهم». الأصل في الإنسان أن ينشغل بحياته اليومية حد الاستهلاك والاستغراق. خذ مثالاً بسيطاً ـ وليكن مثال الإسكافي في ورشته ـ تجد الحرفي الحذّاء منشغلاً داخل عالم أدواته وأعماله مستهلكاً في اهتمامه. فهو لا يدرك ذاته إلا من خلال شغله. بل إنه ليقيم ذاته بدءاً من انفقاده في يومية وجوده وقد وُصِلت بالأشياء والأشخاص وألحقت. وإن فقد هذا الإنسان لذاته في شغله ـ وهو ما يسميه هايدغر «الوجود غير الأصيل» ـ ما كان من شأنه أن يفيد لدى هايدغر معنى «قدحياً»، وإنما بالضد: ذاك أن من خصيصة كينونة الإنسان أن تنفقد وتضيع. ومن ثمة كان الانفقاد سمة أساسية لوجود الإنسان[١٧٣]. ثم إنه إذ يفهم ذاته، وهو على هذا النحو، لا يعد فهمه فهماً «غير أصيل»، وإنما هو فهم «أصيل» بحسب الحال الذي وجد عليه. ذاك هو معنى «الحياة اليومية» كما قصده هايدغر. ولا عيب في هذه الحياة، وإنما هي سمة أنطولوجية من سمات كينونة الإنسان في العالم؛ بل هي سمة الإنسان المعتادة الأولى الذي ديدنه أن يحيا وفقها بدءاً وغالباً[١٧٤]. وما وصف هايدغر لنمط الحياة هذا بوسم «التفاهة» بالوصف القادح فيه، وإنما هو توصيف أنطولوجي له. أكثر من هذا، إن من شأن الحياة اليومية أن تؤدي دوراً أنطولوجياً مهماً: فهي تريح الإنسان من عبء حمل كينونته. ثم إنها تضمن للكائن الذي يحيا ضمن عالمه اليومي الممتلئ هذا انسجامه، وذلك بما تخلق له من انشغالات وتنهضه فيه من انهمامات وتنشط[١٧٥]: ها هو يسترعي اهتمامه أمر «ينكبّ» عليه، ها هو «ينتج» شيئاً ما، ها هو «يشذّب» و«يهذّب» كائناً ما و«يفلح» أرضاً، ها هو «يستعمل» ذا الكائن الذي استحدثه، ها هو «يتخلى عنه» لا ليتخلى عن كل

---

(١٧٠) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 410.

(١٧١) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 133.

(١٧٢) Heidegger, *Etre et temps*, p. 178.

(١٧٣) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 197-198.

(١٧٤) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 442-443.

(١٧٥) Heidegger, *Questions I et II*, p. 56.

الأمور ويؤوب إلى عري كينونته، وإنما «لينهمك» على أمر آخر أجدّ وأحدث: ديدنه دوماً أن «يحفظ» و«ينجز» و«يتملك» و«يستعمل» و«يصمم» و«يقرر» و«يضمن» و«يخطط» و«ينفذ» و«يراجع»... ذاك هو «الانشغال» أو «الانهمام»، بمعناه الهايدغري: (Curare) (Souci)، بما هو نحو «أساسي» وضرب «جوهري» من أنحاء كينونة الإنسان في العالم. ولا يفيد لفظ «الانهمام» هنا معنى الشقاء أو العذاب أو الأمر الذي يشقي صاحبه ويضنيه ويهمه ويحزنه، وإنما هو يفيد، أصلاً، معنى الإقبال على الانشغال بأمور العالم[١٧٦]. وهو انهمام بالضروري من الأمور وبمسائل العيش ووسائله وبالمهنة والحرفة وتحصيل المتعة والراحة وضمان العيش وغيرها من الانهمامات. ولا يقتصر هذا على حال الإنسان مع أمور العالم وحسب، بل يتعداه إلى الإقبال على الغير والانغماس في الأغمار (Le On). أوَليس الإنسان يحيا بدءاً وغالباً في وحدة مع الأغمار؛ أي مع الجماعة النكرة؟[١٧٧] ولئن كان قد ألقي بهذا الإنسان في العالم، فإنه لم يُلقَ به في فراغ، ولم يُطوَّح به في هواء، وإنما ألقي به، بدءاً، في الأغمار وفي حياته الغمرية العمومية. وإنه لينفتح، أول ما ينفتح، على الغمر: الغمر ينشغل، والغمر يرى، والغمر يقوم، والغمر يستمع، والغمر يشتغل، والغمر يتساءل... تلك حياة الأغمار التي يحياها الفرد في حياته المعية[١٧٨]. ولئن كان لحياة الأغمار المعية هذه من دور مهم، فهو دورها الأنطولوجي. إذ تُوَفّر حياة الغمرية على صاحبها مؤونة الأوبة إلى كينونته والإحساس بعبء حملها. خذ مثلاً أهم المسائل الأنطولوجية المعروضة على أنظار الإنسان ـ ولتكن مسألة «موته» ـ الظاهر أن حياة الأغمار تسمح للفرد بأن يداري فكرة «الموت» ويواريها. وذلك لا لأن الغير هو الذي من شأنه أن يموت وحسب، وإنما أيضاً لأن «من شأن الغمر ألا يموت أبداً»[١٧٩].

والحال أن لهذا الدور الأنطولوجي وجهاً آخر سمّاه هايدغر «السقوط»[١٨٠].

---

(١٧٦) Martin Heidegger: *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, préf. de H. G. Gadamer; postf. de H.U. Lessing; trad. de l'allemand par J. F. Courtine, TER bilingue (Mauvezin: Trans-Europrepress, 1992), p. 21, et *Etre et temps*, p. 91.

(١٧٧) Heidegger, *Etre et temps*, p. 214.

(١٧٨) Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 24.

(١٧٩) Heidegger, *Etre et temps*, p. 492.

(١٨٠) نقل الفرنسيون هذا اللفظ الألماني أربعة نقول: Chute وDéchéance وEchéance وDévalement.

وهو لا يتقصد بهذا المفهوم دلالته الدينية من حيث يشير إلى حدث غير سعيد في تاريخ البشرية. فالسقوط ما كان «حدثاً» يطرأ على الحياة الإنسية ويداهمها، فيودي بها إلى مقام وضيع. إنما السقوط نحو من أنحاء الحياة الإنسية دائم. وما من حياة إنسية إلا وشأنها أن تعرف طريق «السقوط»، بل الغالب عليها «السقوط». فهو مصيرها الحميمي[١٨١]. وما كان «السقوط» بحدث «مأساوي» حل في زمن ما ـ على نحو ما تحكيه قصة السقوط الدينية: سقوط آدم وحواء بعد عصيانهما أوامر الرب بأكلهما من شجرة الخلد أو العرفان ـ أو هو حال بين الفينة والأخرى بما هو «أفول» أو «تردٍّ» ـ على نحو ما تحكيه فلسفات التاريخ القائلة بدورة «الانحطاط» التي ترى أنه لكل قومة شعب فترة وكبوة ـ شأنه أن يتجاوز في مراحل للبشرية أجد وأسعد. لا ولا كان «السقوط» متعلقاً بتدهور حالة البراءة الأولى والكمال الأصلي، وبالتالي «فساد الطبيعة الإنسانية» ـ على نحو ما تزعمه بعض التصورات السائدة[١٨٢]. إنما معنى «السقوط» فقد الإنسان أصالة وجوده؛ أي فقده كينونته. فكما يمكن الإنسان أن يجد ذاته، فإنه يمكنه أن يفقدها. وفي الفقد سقوط. لكن «الفقد» و«السقوط» لا يعني درجة وجود «دنيا» أو «دنية» أو «دنيئة»، وإنما بالضد يمكن فقد الأصالة أن يعبر عن كينونة الإنسان في كل تشخصها ونشاطها وفاعليتها. . . فالأصل في الإنسان انعدام الأصالة وفقد التنبه إلى الكينونة لا حضورها[١٨٣]. وبالجملة، ما كان لفظ «السقوط» ليفيد أي حكم قيمي سلبي وإنما أفاد، بدءاً، أن الإنسان إنما يكون دوماً وأولاً مستغرقاً في عالم انهمامه، مستهلكاً وضائعاً في عالم الأغمار مستنفداً. وإنه، وهو الذي بمكنته أن يحقق أصالة كينونته، ما يفتأ يسقط في «العالم» ويهوي[١٨٤]. ولا يشكل هذا السقوط «وجه الإنسان الحالك»، بل عن كنهه ينمّ ويكشف[١٨٥]. بل إن الإنسان ليرغب من تلقاء ذاته في أن يهوي، وذلك باعتبار غواية امتلاء العالم وجاذبية هدء حياة الأغمار. هذا مع سابق العلم أن الغواية والهدء والاستلاب ـ وهي أشكال السقوط الثلاثة ـ هي ما يحقق سقوط الدازاين من تلقاء نفسه وانغماره في الحياة اليومية[١٨٦].

---

(١٨١) Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 23.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٣، و Heidegger, *Etre et temps*, pp. 223-224, 227-228 et 427.

(١٨٣) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 74 et 273.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

غير أن حياة السقوط هذه تظل مستورة عنه، بل إنه ليعتبرها حياة امتلاء وترقّ. ما ينمّ عن أن في السقوط «نسياناً» لحقيقة الكينونة بسبب انشغال الإنسان بالكائن وانشغاله عن الكينونة. وهذا الانشغال ما أفاد تذنيب الإنسان وخطيئته، لا ولا كان فقد الأصالة أفاد دلالة أخلاقية قدحية[١٨٧]. ذلك أن فلسفة هايدغر ـ شأنها في ذلك شأن فلسفة نيتشه ـ تطلب البراءة للإنسان. فهي على حقيقتها فلسفة استبراء. وعندها أن الإنسان من التأثيم اللاهوتي براء. والحال أن «السقوط»، إن فهم فهماً أنطولوجياً، دل إلى طبيعة الإنسان من حيث إنه لا يمكن أن يهتم بالكائنات إلا بصرف اهتمامه عن الكينونة؛ أي بتصييره الكائن معلمة والكينونة مجهلة[١٨٨].

لكن، لكل أنماط الانشغال الانغمارية الإيجابية في العالم هذه أوجهها السالبة. ويقصد هايدغر بالوجه السالب لأنماط الانشغال بالعالم ـ التي من شأنها أن تقود إلى ظاهرة «السقوط» ـ كل ما تسبب في انقطاع الانشغال؛ من نسيان الشيء المشتغل به مثلاً، أو إهماله، أو التخلي عنه، أو تعطله، أو فقده. . . أي كل ما انقطع به الانشغال والانهمام وانقطع بالإنسان عن الانغمار[١٨٩]. وإنه سلباً انقطاع الانشغال وعطالته. وإنه إيجاباً انتشال الإنسان من يوميته وغمريته وسقوطه. وإنه سلباً استبداد ومداهمة الجزع للإنسان وقد فرغ المحل[١٩٠]. وإنه إيجاباً أوبة الإنسان إلى كينونته. ها قد داهم الإنسان «الجزع» بعد انفراط عقد انشغاله بالعالم واستهلاكه في الأغمار. وها قد أضحى العالم ـ الذي كان في عهد الانشغال به «جملة دالة» ـ بلا دلالة؛ أي أنه صار لا شيئاً، صار عدماً[١٩١]. لقد ارتج العالم وانخسفت حمولته الدلالية[١٩٢]. ها هو «الجزع» قد أفرد الإنسان وجرده من حياة الأغمار التي كان منغمراً فيها، ومن ثمة وضعه أمام كينونته[١٩٣]، بل وضعه أمام حقيقة موته التي لطالما كان يهرب منها[١٩٤]. في «الجزع» يحسب الإنسان أنه «يتغرب» وما تغرب، بل

---

(١٨٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 90.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٠.

(١٨٩) Heidegger, *Etre et temps*, p. 90.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ و٤٠٤.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٤.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٨.

الاغتراب ما كان فيه. إنما الجزع انتشله من غمريته ومن عالم سقوطه ليعيده إلى كينونته. وإن شمس أنس يوميته لتغور مثلما تغيب الشمس[١٩٥]. ذاك دور «الجزع» الأنطولوجي من حيث يضع الإنسان أمام كينونته المنطرحة الخاصة، ويكشف له عن غرابة عالم الحياة اليومية[١٩٦]. ها قد صار الإنسان إلى «فهم» كينونته.

ثالثاً، الكلام[١٩٧]. إن ثالث مداخل الإنسان إلى فهم كينونته بخاصة والكينونة بعامة هو الكلام. فإلى جانب «الحال» الذي فصلنا القول فيه سابقاً، وبعد بدء فهم الإنسان لكينونته بأول فهم، ينتصب الكلام هنا شاهداً على إمكان إبانة الإنسان عن هذه الكينونة. ولقد ذهب هايدغر إلى أن معنى أن يكون الإنسان إنساناً، أو قل معنى كينونة الإنسان (Être home)، إنما هو أن يكون مبيناً معرباً قائلاً «Être disant». وبدلاً من أن نقول عن الإنسان بدءاً: إنه الكائن «العاقل»، لنقل عنه: حد الإنسان إنه الكائن «القائل». وحده «القول» هنا من شأنه أن يميزه عن الحجر والنبات والحيوان، بل عن الآلهة أيضاً. وإن للسان شأناً ليس لباقي الجوارح. فلو كان له ألف عين وأذن ويد، وحرم قوة اللسان وهبته وأعطيته، لظل الكائن عنه مستغلقاً، وفهمه له موصداً، ودركه لأمره مستحيلاً. وذلك سواء قصدنا بدلالة «الكائن» هنا الكائن الذي هو نفسه، أم الكائن الذي هو سواه، وسواء كان هذا السوى بشراً أم حجراً أم دابة. فاللسان كاشف الكيان شأنه أن يبين به الإنسان عن الكائن[١٩٨]. وإذ هو يبين عن الكائن، فإنه يجليه ويبديه ويحمله إلى ولوج مملكة الحق ويستجيره ويؤويه. أكثر من هذا، حيثما لا يوجد الكلام ـ مثلما هو الشأن لدى الحيوان والنبات ـ فلا سبيل إلى كشف الكينونة أو اللاكينونة، ولا حيلة لدرك الامتلاء ولا العدم؛ وبالتالي لا مجال لدرك العالم. فحيثما لا يسود اللسان، فإنه ليس ثمة لدى النبتة والحيوان إلا الرغبة العمياء والرهبة الضالة. وما كان من شأن العالم أن ينتصب تلقاءنا، من حيث كان عالماً، إلا حيثما قام اللسان[١٩٩]. فقد تحصل، أن «كنه الإنسان» أنه

---

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ٤٠٤.

(١٩٧) سبق أن تقدم بنا القول في الكلام واللسان ولذلك سنكتفي ههنا بمختصر القول مخافة الوقوع في التكرار حد الإملال.

(١٩٨) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 91.

(١٩٩) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 67.

«الحي الذي خُص بالكلام تخصيصاً واستفرد به استفراداً»[٢٠٠]. لكن، حيثما توجد اللغة يوجد العالم بما هو دائرة دائمة التغير من القرار والابتدار والفعل والمسؤولية، وفي الوقت نفسه بما هو مجال الاعتباط والجلبة والسقوط والعمى والتيه. ومن ثمة لئن كانت اللغة أفضل هبة مُنحت للإنسان، فإنه لا يلزم أن ننسى أيضاً أنها الهبة الأشد خطورة[٢٠١].

تقدم بنا إذاً أن الإنسان كائن يحيا في أحوال كينونية [سمة الحال]، وأنه كائن من شأنه أن يفهم كينونته وكينونة الأشياء والكينونة بعامة [سمة الفهم]، وأنه كائن الشأن فيه، إذا ما قورن ببقية الكائنات، أنه الكائن الوحيد الذي وهب المقدرة على الإبانة [سمة الكلام]؛ أي أنه الكائن الوحيد المتكلم. لكن، عن ماذا الإنسان يبين؟ ذاك أمر يعيدنا، عوداً مجدداً، إلى تفصيل القول في مسألة سمة «الفهم» هذه التي ذكرنا أنها من أخص خواص الإنسان. لقد قلنا: إن الإنسان كائن من شأنه أن «يفهم» الكينونة. لكن، ما لم نذكره هو أن دون هذا الفهم مراتب.

لقد سبق أن قلنا إن شأن الإنسان أن يوجد وجوداً وقائعياً؛ أي أن يوجد في العالم وجوداً. وما كان هذا العالم ليكون فارغاً. ما يفيد أن ما يحويه العالم من كائنات يعطى له. ثم إن هذا الكائن ليتعلق بالعالم تعلقاً عملياً، وذلك بحيث يدرك أشياء العالم بما هي أشياء معدة للاستعمال؛ أو قل: إن شأن الإنسان، وقد انغمر في عالم الأغمار والأدوات، أن يحيا في عالم من الاستعمالات. والحال أن الكائن الذي يتعامل معه الإنسان ـ الكائن المستعمَل من أدوات وأشياء ـ إنما شأنه أنه يفهمه، بضرب من الفهم قبلي، من جهة كينونته؛ أي بما هو كائن نمط كينونته أنه يستعمل. أكثر من هذا، إن من شأنه أن يفهم، قبلاً، الكائن الذي هو نفسه بضرب من الفهم أوحى إليه به مقامه في هذا العالم. لكن، دعنا نتساءل هنا: أيُّ نحو من الفهم يفهم الكائن الإنسان الذات والسوى؟

بدءاً؛ لا يتقصد هايدغر هنا باسم «الفهم» المقولة المعرفية؛ أي ما درج الفلاسفة على النظر إليه بما هو آلية معرفية تنماز عن «التفسير» و«التأويل» وتقابلهما وتقوم تلقاءهما. إنما تقصد هايدغر «جذر» الفهم و«أساسه» و«أصله» و«سنخه»؛ أي

(٢٠٠) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 225-226.

(٢٠١) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 48.

«الفهم» من حيث هو «مفهوم وجودي» (Un concept existential)[٢٠٢]. فرام بذلك أخذ الفهم من الجذر؛ أي بما هو، بدءاً، مقولة أنطولوجية لا مقولة معرفية؛ بمعنى بما هو «فهم أصيل»[٢٠٣]. وتأصيله «الفهم» تم بالنظر إلى القاعدة القائلة: أن «يوجد» الإنسان، معناه أن «يفهم»[٢٠٤]. وهو ما فتئ يفهم منذ أن انوجد. ألا إن الوجود فهم والفهم وجود. بمعنى أن الفهم هو، بدءاً، فهم قبلي. فنحن إنما نملك فهماً معيناً للكينونة سمته أنه سابق، وما الوجود بأمر ممكن لولا فهم الكائن[٢٠٥]. وما كنا نقدر أن نتصرف في العالم ونسلك لولا أننا نفهم معنى «الكائن» ومعنى «كينونتنا» ومعنى «الكينونة» عامة. خذ مثلاً مسألة «كينونة الإنسان في العالم» وصلتها باستعمالاته اليومية للأدوات. ما كان بمقدرة الإنسان أن يستعمل أداة ما لم يكن يفهم، بدءاً وقبلاً، دلالة «كينونة الأداة»: هذه الآلة ماذا تكون؟ ولما كانت الأداة جزءاً من عالم ذي دلالة تعالقية، فإنه لا يمكن أن يفهم الأداة من دون فهم كينونة العالم الذي تحيل إليه الأداة. ولئن حق أن ذا الفهم فهم أنطولوجي بدئي سابق (Compréhension Préontologique) لمّا يصرْ بعد موضوعاً للنظر (Thème)، فإنه، مهما تصرفت الأحوال، فهم. وهو فهم الشأن فيه أنه أسبق. وذلك شأن ذاك الإسكافي يفهم دلالة أدواته بدءاً من العالم الذي يحيا فيه. وإن الساعة لتبقى مستغلقة عنا إن نحن لم نكن على فهم مسبق بمعنى الوقت وحسابه، وإن كان ذلك بضرب من الفهم ضبابي غامض مبهم. فلا يعني هذا أننا نفهم الكينونة فهماً واضحاً بدياً جلياً، وإنما معناه أننا نفهمها بضرب من الفهم مسبق. أكثر من هذا، لا فهم للكائن إلا واستند إلى فهم الكينونة؛ لأن الكينونة سابقة بالاعتبار على الكائن: هي في المحل **الأول**، وهو في المحل **الثاني**[٢٠٦]. ولا يمكن فهم الكائن ـ أو بلغة هايدغر «فتحه» أو «اشتراعه» ـ ما لم تكن كينونته لي بدءاً مفتوحة مشروعة؛ أي ما لم تكن لي كينونته مفهومة. فانفتاح الكينونة للإنسان انفتاح مؤسس أو بدئي: إنه أساس فهم الكائن أنّى كان[٢٠٧]. والحال أن من شأننا نحن أن نفهم معنى «الكينونة»، وذلك حتى

---

(٢٠٢) Heidegger, *Etre et temps*, p. 188.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٢٠٤) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 322.

(٢٠٥) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 284.

(٢٠٦) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 38.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٩٨.

وإن ظل لنا مفهومها مستعصياً غامضاً مبهماً. وهو فهم ما كان من شأنه أن يتوسل إلى «المفهوم» أداة عبارة، وإنما هو فهم معمى غير محدد يمتح من بداهة خالصة ساذجة عفوية[٢٠٨]. وإنه لفهم سابق على المفهوم (Préconceptuel)، وسابق عن الفهم الأنطولوجي (Préontologique). وإن بينه وبين الفهم المفهومي والأنطولوجي لَمسالك ومدارج ومَراقٍ[٢٠٩].

اتضح لنا مما تقدم أن الفهم «تكشيف» و«تبيين» و«تفتيح» و«اشتراع». وهو «تكشيف» للكائن وللكينونة، أو قل: إنه «تنوير» للكينونة والكائن. وما من مدخل إلى الكائن وصلة به ومباشرة إلا وهو كشف عنه قبلاً وبدءاً، وذلك حتى وإن كان «الكشف» سابقاً عن «الفهم الأنطولوجي» الذي يجعل من كينونة الكائن محل نظره (Thème)، وحتى وإن كان يخلو من «التصور» و«المفهوم»، فلا يعي ذاته بما هو «تكشيف» و«تنوير». وليس تكشيف الكائن وتنويره بالأمر الممكن إن لم يتقدمه فهم مضمر مسبق لكينونة هذا الكائن بخاصة والكينونة بعامة. وتأسيساً على ما سبق، يظهر الإنسان بما هو الكائن الأنطولوجي بامتياز. إذ يكفي أن «يكون»، أو قُل: أن «يوجد»، حتى «تنكشف» له كينونته الخاصة وكينونة الكائنات والكينونة بعامة. ولا يعني وسمه بوسم «الكائن الأنطولوجي» أنه يكتفي بدرك معنى «الكينونة» ويصمت عليه، وإنما الشأن فيه أن يطرح مسألة «الكينونة» طرحاً. . . ولا يفيد هذا بالضرورة أنه «ينشئ» أنطولوجيا تتخذ من الكينونة مجال نظرها، لا سيما إن نحن حددنا الأنطولوجيا بما هي مساءلة نظرية تطرح على جهة الدقة والوضوح مسألة «كينونة الكائن». وإلا لئن فهمنا الأمر على هذا النحو أمكننا أن نقول إنه كائن (Préontologique)، وذلك قبل أن يكون كائناً أنطولوجياً[٢١٠]. كلا؛ ما كان الأصل في الإنسان أن ينشئ أنطولوجيا للنظر في فهمه القبلي للكينونة، إنما ديدنه أن يتحصل له ضرب من الفهم الأولي للكينونة قد يغنيه عن مؤونة إنشاء الأنطولوجيا، فلا يبتدر إليها ابتداراً.

خذ بنا إلى هذا الكائن ما قبل الأنطولوجي ننظر في أمره. إن الإنسان عادة ما يدرك ذاته، بدءاً، من أقرب الأشياء إليه؛ أي بدءاً من الأشياء التي يشتغل بها وينشغل. والحال أن ما يُعطى إليه بدءاً في حياته اليومية إن هو إلا جماع أدوات. وهي تعطى إليه لا لينظر فيها أو يلاحظها أو يتأملها، وإنما ليعتبرها من

---

(٢٠٨) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 283.

(٢٠٩) Heidegger, *Questions I et II*, p. 98.

(٢١٠) Heidegger, *Etre et temps*, p. 36.

جهة العمل اليومي في حياته العملية. فشأنه أن «لا يفكر» في هذه الأشياء بدءاً؛ أي أن لا يصيرها مجالات اهتمام لذاتها (Thème). فهذا ليس من الأمر الضروري عنده وله. إنه حين يدخل من باب المدرج الجامعي، مثلاً، فإنه لا «يعتبر» المقاعد بما هي في ذاتها، لا ولا هو «يعتبر» مزلاج الباب، وإنما ينحصر تعامله اليومي معها على أن يتفادى الاصطدام بها، أو هو يستعملها. . . أي أنه ينظر إليها ـ إن هو نظر وإلا فالأصل فيه أن يسلك اتجاهها بضرب من السلوك عملي ـ بما هي أدوات استعمالية صالحة لفعل كذا أو كذا.

لكن، إلى جانب هذا الانشغال العملي، يحدث أن يقوم الاعتبار النظري المعرفي. وهو سلوك عارف؛ أي أنه سلوك إنسان وطريقة وجود للإنسان محددة ممكنة. ها قد توقف انشغاله بالأداة المستعملة؛ ولتكن هذه المطرقة مثلاً، عن إعمالها في حاجاته إلى النظر إليها بما هي «ثقيلة جداً». . . ما يفصلها عن محلها داخل نظيمة الانشغالات لينظر في كيفياتها وخواصها. . . وفي ذلك منشأ النظر. وهو، بداية، نظر علمي[٢١١]. وإن النظر العلمي بهذا المعنى نظر اعتباري. فهو اعتبار لا أولوية للانشغال والانهمام فيه، وإنما الأولوية فيه موكولة للاعتبار. إنه، إن صح هذا القول، انشغال اعتباري واهتمام نظري[٢١٢]. ما الذي يميز الانتقال من السلوك ما قبل العلمي إلى السلوك العلمي؟ إن كليهما معرفة بالكائن؛ أي كشف له وتجلية بعد أن كان الشيء، في البدء، تعمية. لكن، ما يميز فعل المعرفة العلمي أن هنا يعمل الإنسان، بما هو كائن، على أن يضع لنفسه مهمة الكشف عن الكائن للكشف عنه كشفاً حراً بعد ما كان الكائن له مكشوفاً على نحو من الأنحاء عفوي عملي من ذي قبل. إن الجديد هنا هو اختيار الإنسان الكشف عن الكائن اختياراً حراً، أو قل: هو قرار حر بالارتباط بالكائن من حيث هو «كائن». هنا تتوارى كل الغايات المعتبرة من ذي قبل في استعمال الكائن، ويصبح الانهمام منصباً على الكائن نفسه، بل يصبح الكائن، من حيث هو كائن، الغاية والبغية يستهدفه الإنسان ليخرجه من تواريه واختفائه ويعيد إليه حقه الخاص في أن يكون كما هو «كائن»[٢١٣]. إنه ليبادر، بدءاً، إلى تحويله إلى «موضوع». وهي العملية التي يكني عنها هايدغر باللفظ: (Objectivation). ثم بعد ذلك يحول الكائن إلى «محل بحث ونظر». وهو العمل الذي يفيد عند هايدغر

---

(٢١١) المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

(٢١٢) Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, pp. 21-22.

(٢١٣) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 46.

دلالة اللفظ: (Thématisation). وتلكما سمتا الاعتبار العلمي الأساسيتان[٢١٤].

لكن العلم مجرد إمكان من إمكانات وجود الكينونة البشرية. وهو «إمكان»؛ بمعنى أنه ليس ضرورة. فليس من الضرورة بشيء أن يصير الإنسان، بما هو إنسان، عالماً. وما كل إنسان يفترض فيه أن ينظر بنظر العلم. فقد تحصل عن هذا، أن العلم إمكان للوجود والعيش حر[٢١٥]. وهو «موقف حر تاريخي يتخذه الإنسان»[٢١٦]، و«إمكان وجود لكينونة الإنسان»[٢١٧]، وقوة من قوى الإنسان[٢١٨]. ذاك هو المفهوم الوجودي للعلم.

بيد أنه ما كان «العلم» بالشيء من «التفكير» فيه بشيء. أكثر من هذا، ما كانت «للعلم» المقدرة على «الفكر». وهذا أصل منشأ عبارة هايدغر السيئة السمعة: «إن العلم لا يفكر»، أو «ما العلم بمفكر»، و«ليس من شأن العلم أن يفكر»، ولا ينبغي له[٢١٩]. وقد وصف هايدغر نفسه فعل هذه العبارة في الأذهان بفعل «الصدمة». لكنه لم يعتبر نفسه أبداً مفكراً ضد العلم، وإنما هو، بالضد من ذلك، اعتبر أنه فكر من أجل العلم؛ أي من أجل إبراز كنه «العلم» بما هو علم. وإنه ما أنكر أبداً أن العلم أمر «جوهري» و«أساسي»[٢٢٠]، ولا سعى إلى احتقار العلم أو الزراية به. إنما أكد أن ثمة حقول نظر تظل من دون العلم مستغلقة؛ وذلك بفعل مناهج العلم التي يعملها بدراسة الأشياء ويمشيها عليها[٢٢١]. فالعلوم غير قادرة على تبين أمر الكائن، ليس من جهة كَمّه أو كيفه، وإنما من جهة كينونته. أكثر من هذا، إن مفهوم «الكينونة» و«البناء الأنطولوجي» للكائن يبقى أبداً على العلوم أمراً مستغلقاً موصداً[٢٢٢]. وليس للعلم من الأفق ما يتسع ليشمل التفكر بأمور من قبيل مسألة «الكائن»، وكنه «الحقيقة»، وماهية «الحرية»... فثمة مضمارات تظل على العلوم مغلقة، وثمة

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٢١٥) Heidegger: *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 285, et *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 39.

(٢١٦) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 186.

(٢١٧) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 39.

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٢١٩) Heidegger: *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 26 et 233-234, et *Essais et conférences*, p. 157.

(٢٢٠) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 87.

(٢٢١) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 75.

(٢٢٢) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 77.

أسئلة تبقى دونها مقفلة. إنما هذه الأمور شأن الفلسفة وديدنها. ولذلك كتب هايدغر في عام ١٩٤٩ يقول: «مهما بلغ العلم من دقة، فإنه لن يبلغ أبداً جدية الميتافيزيقا. وأبداً لا يمكن للفلسفة أن توزن بميزان فكرة العلم»[٢٢٣].

وما كان هايدغر لينفي عن العلم كل فكر، وإنما لئن كان العلم لا يفكر، فإنه لا يفكر على نحو «جهري». إنما تفكيره شأن مستتر. إذ ما من علم إلا وهو يقوم، من حيث أسسه ودعائمه، على أنطولوجيا مضمرة[٢٢٤]؛ أي أنه ينهض على نظرة معينة لكينونة الكائن. وكل اعتبار للكائن ـ وليكن الاعتبار العلمي ـ إلا يتضمن، بدءاً وأصلاً، فهماً معيناً للكينونة جُلي أم غمِض، انبسط أم انطوى[٢٢٥]؛ وذلك حتى وإن لم ينظر هذا العلم في فهم الكينونة أو يعلن عن نظره[٢٢٦]. ومن ثمة ساغ لهايدغر القول: «ما من علم إلا وهو بمكنونه واستتاره فلسفة»، و«ما من علم بالكائن إلا وهو يقوم بالضرورة على أنطولوجيا ثاوية مستترة»[٢٢٧]. ولا يعني هذا، أن لا بد للمشتغل بالعلم أن يهتم بالفلسفة التي تحويها العلوم بالضرورة ـ وإن احتواء خفياً ـ ولا أن له أن يهتم بالفلسفة عامة. فالاشتغال بالعلم أمر ممكن حتى دونما عدة فلسفية[٢٢٨]. وبالجملة، «ما من علم إلا وهو فلسفة: سواء هو اقتدر على درك هذا الأمر وأراده أم لا»[٢٢٩].

بيد أنه يلزمنا أن نقرّ مع أفلاطون أن الإنسان الذي ليس من شأنه أن «يتفلسف»، بما في ذلك رجل العلم، «يوجد»، ولكن وجوده شأن وجود النائم: وجود سادر عن معنى «الكينونة» غائب. وحده المتفلسف هو الإنسان إذ يستيقظ. كما يلزمنا أن نقرّ مع أرسطو أن الإنسان الذي لا يفتح عينيه على أمر الكينونة، فينظر إليها مستفسراً سائلاً ـ ومن ثمة ينتشل نفسه من استغراقه في انهمامه بالكائن وانشغاله ـ مثله مثل الأكمه الذي يريد النظر في الألوان بتوسل كل ضروب الجدل العقلي واللفظي العقيمة. فوحده المقتدر على التفلسف لا يظل يحيا الحياة البسيطة الأقرب إلى حياة النبات والحيوان، وإنما هو «يوجد»

(٢٢٣) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 71-72.

(٢٢٤) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 82.

(٢٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٢٩) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 101.

الوجود الحق، فلا يهرب من كينونته بخاصة ومن الكينونة بعامة[٢٣٠]. ذاك كنه «التفلسف» عند هايدغر، بما هو نحو من أنحاء وجود الإنسان الأساسية[٢٣١]، بل بما هو الحدث الأساسي في وجوده وأعلى أمر يمكن أن يدّعي الاقتدار عليه وبلوغ مرتبته[٢٣٢]. ولهذا السبب، يدعونا هايدغر إلى «تحرير التفلسف في الإنسان»[٢٣٣]، بما هو إمكان له، بل بما هو الإمكان الذي يثوي في مستكنات نفسه[٢٣٤]. وما دام التفلسف إمكاناً للإنسان، فإنه إمكان حر، بل هو أعلى أمر يتعلق بالحرية الشخصية: يمكن الإنسان أن يعرض عنه، كما يمكن أن يقبل عليه بعدما يدرك أن ذا الأمر الحر هو ضرورة الوجود البشري الجذرية. لكن، ليس من شأن هذا الأمر أن يتم إلا على شرط أن يفهم الوجود البشري نفسه؛ أي أن يعزم على فهمه ويقرر[٢٣٥]. إذ لا حرية حقة إلا حيثما تقوم ثمة الضرورة[٢٣٦]. وحيثما الإنسان يوجد يوجد التفلسف[٢٣٧]. وما التفلسف بانشغال للإنسان يقوم إلى جانب انشغالات أخرى، وإنما هو بالضد حاجة تنهض من أعماق الوجود البشري ومستكناته وكوامنه[٢٣٨].

والمترتب عما تقدم، أنه مثلما العلم إمكان من إمكانات الوجود البشري، كذلك الفلسفة إمكان له. بيد أن بين الإمكانين مهواة سحيقة، وما من معابر تقام بينهما إلا تراتيق ضعيفة وتراقيع واهنة. فليس ثمة إلا «القفزة» سبيلاً للانتقال من الأول إلى الثانية[٢٣٩]. فإن قفزنا مع هايدغر إلى مضمار الفلسفة ألفينا، بدءاً، أنه يحد الفلسفة، سلباً، لا بما هي نشاط ثقافي يسفر عن أعمال فلسفية، لا ولا بما هي أثر لبدعية فرديات مميزة، لا ولا بما هي مجال تعليم وتعلم

---

(٢٣٠) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 521-522.

(٢٣١) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 46.

(٢٣٢) Martin Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, trad. de l'allemand par Bernard Stevens et Pol Vandevelde; édition d'Heinrich Hüni, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Cher: Gallimard, 1991), p. 88.

(٢٣٣) Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 81 (1997), p. 662.

(٢٣٤) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 55.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٢٣٧) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 72.

(٢٣٨) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 23.

(٢٣٩) Heidegger: *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 26, et *Essais et conférences*, p. 157.

يحتل مكانه داخل نظيمة المعرفة، ولا بما هي نظرة إلى العالم أو فلسفة وجود ومعيش ـ فهذه كلها عنده ليست من الفلسفة بشيء. وإنما هو حد الفلسفة ـ أو بالأحرى: «التفلسف» ـ بما التفلسف «تساؤل» من شأنه أن يستوقف الوجود البشري و«يستفسره» و«يستفزه» و«يغيره»، وذلك بما السمة التي كان بها الإنسان إنساناً، أنه ذاك الذي من شأنه أن «يفهم» الكينونة(٢٤٠). ولهذا، يفهم هايدغر «التفلسف»، مثلما فهم «العلم» من ذي قبل، بما هو «مقولة وجودية» (Un existential)؛ أي بما هو أمر لا يتعلق بكينونة الأشياء، وإنما هو بكينونة الإنسان اتصل. وتثنية؛ أن الفلسفة، شأنها شأن العلم، «عمل من أعمال الحرية البشرية»(٢٤١). فما كان من شأن التفلسف أن يكتسي لذلك طابع القسر. إن الفلسفة إمكان للإنسان، بل هي «عمل حرية كينونة الإنسان»(٢٤٢). وليست هي انشغال إنسان بعادي الانشغال، وإنما هي «جزء من المجهودات الأكثر أصالة التي يبذلها الإنسان»(٢٤٣). فأن يكون الإنسان كائناً منفتحاً على كينونته وكينونة الأشياء، معناه أن يتفلسف. وما التفلسف بخصيصة الحيوان ولا بحاجة الإله. وما يبقى الإله إلهاً إن هو تفلسف، وذلك لأن كنه التفلسف أنه إمكان متناه لكائن متناه(٢٤٤). فلأن يوجد الإنسان إذاً، معناه أن يتفلسف. وأن يتفلسف إنما معناه، بدءاً وأصلاً، أن ينظر في كينونته. وحيثما ظهرت الفلسفة، فإنها نظرت في كينونة الإنسان؛ سواء وعت ذلك أم لم تع، وسواء أرادته أم رفضته. وما من فلسفة إلا وتثوي فيها تصورات لكينونة الإنسان. وما إن تقوم فلسفة ما إلا وتنتصب كينونة الإنسان أفقاً لها وانتظاراً(٢٤٥).

«الكينونة هي موضوع الفلسفة الحق والوحيد»، و«الفيلسوف هو صديق الكينونة»(٢٤٦): فمن القدامة إلى الحداثة ليس من نظر للفلسفة، على التحقيق، إلا النظر في الكينونة، سواء وعت ذلك أم لا، أدركته أم قمعته،

---

(٢٤٠) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 138.

(٢٤١) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 30.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢٤٣) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 21.

(٢٤٤) هايدغر مذكور في: Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 661.

(٢٤٥) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 154.

(٢٤٦) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 104.

أبدته أم سترته! وليست هي، مثلما هو العلم، النظر في الكائن، وإنما هي النظر في ما يجعل الكائن كائناً؛ أي أنها اعتبار الكينونة. حقيقة الفلسفة أنها علم الكينونة، أو قل: هي نظر في الكينونة، لا النظر «الأنطولوجي» المحصور في مبحث من مباحث الفلسفة ـ على نحو ما فهمه المحدثون ـ وإنما هي النظر، أوسع النظر، في الكينونة، على نحو ما فهمه القدماء[٢٤٧]. وليست هي سابق العلم العفوي بالكينونة، وإنما هي العلم المفهومي بها. ومثلما يتخذ العلم الكائن موضوعاً ومجالاً للبحث، فإن موضوع الكينونة ومجالها يقف في ما وراء الكائن؛ أي في ما يجعل الكائن كائناً، أو قل: في ما يهبه كائنيته؛ نعني الكينونة. فلا غرابة لهذا، أن يردد هايدغر المرار العديدة القول: «إنما الفلسفة العلم بالكينونة»[٢٤٨]، ولا غرابة أن يجعل من هذا التعريف الجامع «كنه الفلسفة» عنده[٢٤٩].

وليس القول: إن الفلسفة علم الكينونة، بالقول الهمل، وإنما هو القول المحدد المقيد. فهي « أنطولوجيا كونية»[٢٥٠]، لا « أنطولوجيا جهوية»، ديدنها الاشتغال بالكينونة عامة لا بمجالات محددة من مجالات الكينونة. فهي لا تعمد، شأن العلم مثلاً، إلى «اجتزاء» أمر ما يخص «كينونة الطبيعة»، أو بالأحرى: «كائنية الطبيعة»، فتنظر فيه بما هو طبيعة جامدة أو حية، وتميز في الحي بين النباتي منه والحيواني، أو تعمد إلى «كينونة التاريخ»، فتفرعه مجالات فنية وسياسية وعلمية ودينية[٢٥١]. إنما هي تنظر في الكينونة بما هي كينونة. ولئن نظرت، فإنها لا تنظر نظرة العرض، وإنما هي تعتبر اعتبار الجوهر. وبه خالفت الفلسفة العلم من جهتين: الكونية والعلنية. ثم إن هنا جهة مخالفة ثالثة: فما كان شأنها أن تنظر في الكائن، شأن العلم، إنما دأبها النظر في الكينونة[٢٥٢]. إنها فهم للكينونة فهماً ظاهراً لا مضمراً وتنوير لها لا تعمية[٢٥٣]. وليس على الفلسفة، إن قورنت بالعلوم، أن «تضع» أو «تنشئ» موضوعها ـ الكينونة ـ مثلما يضع العلم موضوعه ـ الكائن ـ وينظر فيه. إنما الشأن في الفلسفة أنها تجد

---

(٢٤٧) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 29.
(٢٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣١، ٣٣ و٣٥.
(٢٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٢٥١) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٢٥٣) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 55.

الكينونة معطى قبلياً، وما تفعله هو أنها تحوّل المعطى من مستوى الفهم السابق على الفهم الأنطولوجي إلى مجال النظر الأنطولوجي. أكثر من هذا، إنها التعالي من الكائن إلى الكينونة. فلئن حدث لها أن نظرت في الكائن، فذلك لكي تعبر منه إلى كينونته، ولكي تشرئب منه وتستشرف إلى الكينونة. ولذلك جاز وصفها بوصف «العلم المتعالي» الذي يذهب في ما وراء الكائن ليحصل الكينونة، لا ليكشف عن كائن آخر متوار وراءه، مثلما رامت ذلك «الميتافيزيقا السوقية»[(٢٥٤)]. أكثر من هذا، لا «تتفلسف» كينونة الإنسان، بما هي «توجد»، إلا بغاية أن «تتعالى». وفي التعالي يكمن فهم الكينونة[(٢٥٥)]. فقد تحصل أن «التفلسف تعالٍ. وأن تعاليه هو ما يضمن علميته. بل إن من شأن الفلسفة أن تبلغ درجة من العلمية لا يبلغها أي علم»[(٢٥٦)].

ومثلما خالفت الفلسفة الاعتبار العلمي، فإنها خالفت الاعتبار العامي (الحس المشترك). وما فتئ هايدغر «يهدم» تمثلات الحس المشترك. . . فلئن كانت الفلسفة، بنظر الحس المشترك، هي «العالم وقد تم قلبه»، بحسب عبارة هيغل الشهيرة التي طالما رددها هايدغر، فإن هذا يرى أن الفلسفة، أو قل: «التفلسف» على الأصح، ما كان شيئاً مقلوباً، وإنما هو تقويم القلب على التحقيق[(٢٥٧)]. ولذلك يستحيل أن نجعل من الحس المشترك، مثلما رام ذلك العديد من الفلاسفة، حليفاً للتفلسف وهادياً ومنيراً[(٢٥٨)]، لا ولا أن نجعل من «الإنسان العادي» ـ مشخص الحس المشترك ـ حاكماً على الفلسفة وقاضياً، وهو الذي شأنه أن يعتبر «الأمر العادي» أمراً جوهرياً وأساسياً، ويجعل من موضع الاتفاق حقيقة وصواباً، ويضع ملذاته معياراً للسعادة، وينشئ من مخاوفه معياراً للشقاوة[(٢٥٩)]. إنما الأمر الذي ينبغي ألا ننساه أبداً هو أن: «درب الفلسفة يقع خارج درب سيادة الحس المشترك»[(٢٦٠)]، وأنه ليس من شأن الفلسفة أن تستسهل الأمور، على النحو الذي يرومه الحس المشترك، وإنما

---

(٢٥٤) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 35.

(٢٥٥) رأي لهايدغر ورد في: *Greisch*, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 667.

(٢٥٦) هايدغر مذكور في: المصدر نفسه، ص ٦٦٧.

(٢٥٧) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 47.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢٦٠) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, p. 57.

الشأن فيها أن تستشكلها[٢٦١]. وإنه لمّا كان «تجاوز الفكر المشترك هو أول الخطى نحو التفلسف»، فإنه لذلك «تظل الفلسفة أبداً مهاجمة للحس المشترك لا تكف عن إزعاجه حتى يتوقف عن ادعاء سيادته»[٢٦٢].

تأسيساً على ما سبق، نخلص إلى أن سمات الفلسفة، كما تصورها هايدغر، تستمد جذورها من سمات الإنسان ذاته. فمثلما أن الإنسان، إن قورن بمجمل الكائن، بدا كائناً بين الكائنات ضئيلاً متشظياً عاجزاً عابراً، فكذلك الفلسفة، بما هي «قضية إنسانية»[٢٦٣]، ورثت عن الإنسان كل هشاشته تلك وسرعة انكساره وانعطابه. إذ ما من أمر ينتمي إلى وجود الكائن البشري إلا وأنت واجد له مناسبة وصدى في كنه الفلسفة[٢٦٤]. ولهذا كان فعل التفلسف فعلاً «متشذراً، متناهياً، محدوداً». وما كان هذا التشديد على هشاشة فعل «التفلسف» من قبيل «التواضع الدعي»، وإنما هو توصيف لحاله بما هو على حقيقته. ألَا إن الفلسفة لَلشهادة على التناهي الحق[٢٦٥]. لا ولا المقصود بهذا القول: القول إن الفلسفة لا تشهد النهاية إلا عند متمها، وإنما القصد منه أن التناهي لا يوجد عند آخِر الفلسفة بل عند مبدئها وفيه[٢٦٦]. ومن ثمة، فإن التفلسف لا يشهد على التهدئة والطمأنة ـ إذ وحده الإله يشهد هذه الحال ـ لكن «ما كان من شأن الإله أن يتفلسف». ولئن استقر الحال إلى الأبدية وتهدأ، صارت الفلسفة حينها مجرد فضلة[٢٦٧]. وبالجملة، إن موضع الفلسفة موضع الفراغ لا الامتلاء والتناهي لا الأبدية. وإنها لتتخذ من اللايقين جواراً لها، لا المطلق. وإنها لتقع دوماً على شفا الغلط. وإنها لتشرف على الخطر. وإنها لتقارب الأمر القصي والمهول والمعتاص والصعب الملتمس. وإنها لتفتقر إلى الشأن المطمئن والمهدئ والمسكن[٢٦٨]. ولهذه الاعتبارات مجتمعة، اتسمت الفلسفة بسمات ثلاث:

---

(٢٦١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٦٢) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 144.

(٢٦٣) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 41.

(٢٦٤) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢٦٥) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, p. 79.

(٢٦٦) رأي لهايدغر ورد في: *Greisch*, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 663.

(٢٦٧) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 41-42.

(٢٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٢.

أولاها؛ إنما الفلسفة «تفلسف». إنها فعل مبتدر، وما كانت هي اسماً جامداً. وقد لاحظ هايدغر، في أحد أعماله، أن علينا أن نتذكر دوماً أن أصل تسمية «الفلسفة»، بما شهد عليه الحال لدى أفلاطون، يظل شاهداً على غلبة الصيغة الفعلية البدعية (التفلسف) على الصيغة الاسمية الجامدة (الفلسفة)[٢٦٩]، وذلك بما «التفلسف» ضرب من السلوك يستمد جذوره من جذور الوجود الإنسي ذاته ـ على نحو ما أوضحناه أعلاه ـ نعني أنه يمتح من «التشذر» و«التناهي» و«المحدودية»؛ أي أنه يغرف من قابلية «الهشاشة» و«الانكسار» و«الانعطاب». وكأن شأن الإنسان، كما شأن تفلسفه، شأن الزجاج الذي وصفه المتكلم المعتزلي العربي النظام بأنه يسرع إليه الكسر ويبطئ إليه الجبر.

ثانيتها؛ إن من شأن الفلسفة أن تضع السائل المتفلسف نفسه موضع سؤال. ذلك أن الاستشكال والاستفهام الفلسفي، بما هما طرح الإشكال وإقامة المفهوم، إنما شأنهما أن يهاجما الإنسان المستشكل المستفهم في قرارة ذاته، فيصير لهما مستشكَلاً مستفهَماً وهو المستشكِل المستفهِم. ومن شأنهما أن ينتشلاه من غمرية حياته اليومية ويطوحا به إلى غياهب ومجاهل أسس الأشياء ومستقر كينونتها. لكن المهاجِم المطوِّح والمستشكِل المستفهِم هنا ما كان هو الإنسان ولا الذات، وإنما هو جذر كينونة الإنسان نفسه كان. ومن ثمة، كان شأن الإنسان أنه هو المستفهِم المستفهَم والمستشكِل المستشكَل والسائل المسؤول[٢٧٠]. بهذا تصير الفلسفة «الزوبعة التي يُقتاد إليها الإنسان حد إصابته بالدوار؛ أي حد فهمه لأساس كينونته وليس توهمه وحسب»[٢٧١]. ولهذا فإنه ما يفتأ ينبه هايدغر على «طابع الفلسفة الهجومي»[٢٧٢] بما هو سمتها المتمثلة في جرّنا إلى معمعة السؤال والمخاطرة بنا بوضعنا موضع سؤال. فلا تفلسف إلا وشأنه أن يخاطر بالمتفلسف، ولا استفهام إلا وشأنه أن يستوعب المستفهِم ويلزمه[٢٧٣].

ثالثتها؛ إن من شأن الفلسفة ألا تقتصر على الأمر الجزئي المحدود، بل هي تدفع بالسؤال حول الشأن الشامل والكلي والكوني. فشأنها أنها زوبعة

---

(٢٦٩) رأي لهايدغر ورد في: Jean Greisch, «Bulletin d'études heideggériennes,» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 72 (1988), p. 589.

(٢٧٠) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 44.

(٢٧١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢٧٢) انظر أيضاً: Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, p. 43.

(٢٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

تأتي على الكل. وإنها لأشبه ما تكون بالدائرة: ما إن تطرح قضية ما ـ ولتكن كنه «الحقيقة»، أو ماهية «الحرية»، أو غيرها من القضايا ـ إلا وتحيلك، آجلاً أو عاجلاً، إلى جملة المسائل الفلسفية مجتمعة. فلا حيلة لك في أن تخصص وتحدد وتعين، إنما أمرك أن تنخرط في الكل وتسائل الكل[274]. وبعد، أوَليس من شأن الفلسفة أن «تسأل عن الكل، وأن تدفع نحو السؤال عنه بما هو كل»؟[275] هذا مع سابق العلم أن ثمة تعالقاً بين هذه الخواص الثلاث: **بالأولى** تصير الفلسفة تساؤلاً، و**بالثالثة** تصير تساؤلاً عن الكل، و**بالثانية** يبين أن هذا الكل يتنزل من الإنسان منزلة الجذر بما كان من أمز أن «المدخل إلى الكل إنما هو مدخل إلى الجذر»[276]، لا الجذر بما هو الإنسان، في إنسية أو نزعته الإنسية، وإنما من حيث هو الإنسان في كينونته؛ أي بما يصير مهاجَماً من حيث هو موضع سؤال واشتكال[277].

وبعد وقبل؛ هو ذا الإنسان. ما هو بالكائن العاقل بدءاً، وإنما هو الكائن «الكائن»؛ أي أنه الموجود المتكلم المائت. ألا إن حد الإنسان أنه الكائن الناطق المائت. وما كان ليكون كذلك إلا بما هو الكائن الذي من شأنه أن يستبد به الحال، وأن يوهب الكلام، وأن يقدر على الفهم. لكن ما خفي في الإنسان أعظم مما جلي: إنه الكائن الذي من شأنه أن يتساءل حول كينونته بخاصة وكينونة الكائنات بعامة. فمن هو يا ترى حتى يتساءل؟ وما الكائن؟ وما الكينونة؟ تلك أسئلة فهم فلسفة هايدغر عليها متوقف، وفهم نقده الحداثة إليها موكول. ذلك أن النظر في كنه الحداثة الحقيقي يستدعي منا اعتبار مفاهيم ثلاثة تدور نظرية هايدغر في الحداثة ـ بل فلسفته بأكملها ـ عليها؛ نعني إمكانات التعالق بين «الإنسان» و«الكينونة» و«الكائن». خذ بنا، بدياً، إلى هذه المفاهيم الثلاثة نستفسرها عن «سر الحداثة».

---

(٢٧٤) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٢٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٢٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٢٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٢.

الفصل الثالث

من أسس فهم نقد هايدغر للحداثة
الإنسان والكائن والكينونة

لئن هو قدر لنا أن نستنتج أمراً انتهى بنا المطاف إلى تقريره في الفصل السابق، وإن على نحو غير مباشر، فهو أن مدار فكر هايدغر إنما تم على ثلاثة مفاهيم تنزلت من «فلسفته» منزلة الأركان من البنيان؛ عنينا بها: «الإنسان»، و«الكائن»، و«الكينونة». والحال أن الناظر في انتظام هذه المفاهيم داخل سلك فلسفة الرجل لا يعسر عليه أن يكشف ـ بالجملة الواحدة ـ سر تعالقها المكين: إن الفارق بين الإنسان وما سواه من الكائنات، هو أنه الكائن الوحيد الذي يستأثر بمفتاح المدخل إلى الكينونة. وهي «أثرة» لا تعني «المزية» على الكائنات، وإنما هي تكليف له لا تشريف، وهبة له ملزمة لا أعطية مضيعة. واستئثار الإنسان بفهم الكينونة مرده إلى انفتاحه. فهو الكائن الوحيد المنفتح غير الموصد على نفسه (على خلاف ما هو شأن الجماد)، أو المنغلق على محيطه الضيق (بخلاف الحيوان). أكثر من هذا، إنه الكائن الوحيد المنفتح على ما أوصد على نفسه من جماد ونبات وحيوان. وإنه للمنفتح المنشرح الذي استودع كنه الكينونة وسرها. هذه، باعتبارنا، الفكرة الأساس التي نهضت عليها دعائم «فلسفة هايدغر» وسندها. ولذلك احتاج الأمر منا إلى معاودة النظر في المفاهيم الثلاثة الأساس إنْ تدقيقاً أو تحقيقاً أو تعالقاً. لننظر، بدءاً، في أمرها واحداً واحداً. ثم لننظر، تثنية، في سر تعالقها.

أولاً: مفاهيم

١ ـ مفهوم الإنسان (الدازاين)

ما فتئ هايدغر يلح على الحاجة إلى تدقيق النظر في مفهوم «الإنسان». وقد بلغ به مطلب التدقيق هذا حداً تخلى فيه عن مفهوم «الإنسان» ذاته لالتباس دلالته ولحمولته الميتافيزيقية واللاهوتية والأنثربولوجية التي من شأنها أنها شوشت على الناظر فيه أو مستعمله. وما كان هو ليترك محل الهدم فارغاً

ولا هملاً، وإنما ملأ المحل الشاغر بلفظ ألماني مُوَلَّد؛ نعني به اللفظ الألماني: «الدازاين» (Dasein)(١). وما كان هايدغر يقصد بتجديده الاصطلاحي هذا أن يستبدل لفظاً بلفظ، مثلماً ينيب المرء اللفظ المرادف مناب الأصلي، وإنما كان قصده التنبيه على البينونة بين المفهومين.

والحق أن الدارس يشعر أن ثمة دوماً ضرباً من البينونة بين «الإنسان» و«الدازاين». وهي بينونة لطالما نبّه إليها هايدغر، في تضاعيف مصنفاته، وذلك باستعمال التعبير «الدازاين البشري»، أو بقوله: إن وجود الإنسان مبني على الدازاين. وقد أوضح هايدغر هذا الأمر الملغز بقوله: «إن الدازاين لا يفيد عندي معنى مرادفاً للكائن الإنسي [الإنسان]، إنما يفيد أمراً يخالف ما دأب على دركه نيتشه والتراث الفلسفي معه بلفظ الوجود [البشري]. فما صار يُدَلُّ إليه بهذا اللفظ عندي ـ «دازاين» ـ لم يحدث أن سُبِقَ إلى مقصوده ومنعوته أبداً في تاريخ الفلسفة إلى يومنا هذا»(٢). ذلك أن «الدازاين» ما كان معطى كما يعطى «الإنسان» هكذا بالولادة، وإنما هو مُبنى أو مشروع، وبمكنة الإنسان أن يصير «دازايناً» إن هو أراد؛ أي أن بإمكانه أن يصير «المحل» و«الفسحة» التي فيها ينجلي ما ينجلي؛ أي تنشرح نفسه للكينونة ـ وإلا هو بقي «إنساناً» منغلقاً عن كينونته موصداً، ولم يصر «دازايناً» أبداً. كلا؛ ما كان من شأن «الدازاين» أن يقول: «ها أنذا»، أو: «هو ذا أنا موجود هنا»، وإنما

---

(١) ذهب جون بوفريه إلى أن لفظ «Dasein» «ليس من شأنه أن يقبل الترجمة». وقد اجتهد عبد الرحمن بدوي، بإفادة من طه حسين، في أن وجد له نظيراً في قديم النصوص الفلسفية العربية هو لفظ «الآنية» الذي رجح أن يكون تعريباً للفظ الدال إلى الوجود أو الكينونة في اللسان اليوناني (enai) ειναι. واشترط في تداول هذا اللفظ بما يفيد معنى الدازاين نسيان أصله هذا الذي رجحه، انظر: عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، ط ٣ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣)، هامش ٥. غير أننا نستبعد إمكان أن يكون هذا اللفظ قد أفاد الدلالة المطلوبة، وذلك لأننا، أولاً، نرجح أن يكون مشتقاً من ضمير الزمان «الآن» لا تعريباً للفظ الوجود اليوناني، بدليل اقترانه في أغلب السياقات التي ورد فيها بمفهوم الزمان؛ ما يحيل على ميتافيزيقا الزمان التي طالما هاجمها هايدغر وميز فكره عن دعاويها؛ كما إنه، من جهة ثانية، ورد في سياقات يستفاد منها مقابلته مفهوم «الماهية»، ومنها السياقات ذاتها التي استشهد بها بدوي نفسه؛ من مثل قول الطوسي في **شرح الإشارات**: «واعلم أن الزمان ظاهر **الآنية، خفي الماهية**»، ما من شأنه أن يحيل إلى الإشكالية التي انفرد بها سارتر وشوش بها على فكر هايدغر؛ نعني التقابل بين الماهية والآنية أو التصور والتحقق. هذا مع سابق العلم بإيماننا بإمكان انوجاد لفظ عربي مقابل، فما يعجز العربية ذلك! وبانتظار تحقق هذا الاجتهاد نكتفي بإعمال هذا اللفظ معرباً «الدازاين»، مع علمنا بأن الأذن العربية تمجه وأن العين تستشنعه.

(٢) Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, bibliothèque de philosophie, 2 tomes ([Paris]: Gallimard. 1989-1990), tome 1, p. 220.

بالأحرى إنه يوجد «هناك». فهو هذا «الكائن ـ هناك» المنشرح المنفتح. ذلك أن من شأن «الدازاين» أنه «محل» و«فسحة» و«فجوة». وهو المحل الذي تنجلي في كينونة الإنسان وتنفسح وتبين[٣]. ولربما لهذا السبب انتفض هايدغر ضد نقل المترجم والمفكر والمستشرق الفرنسي هنري كوربان (١٩٠٣ ـ ١٩٧٨) لفظ «الدازاين» إلى معنى «الواقع الإنساني» أو «الحقيقة الإنسانية» (La Réalité humaine)، مثلما انتفض ضد ترجمة الفيلسوف الوجودي الفرنسي جون بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) لهذا اللفظ إلى اللفظ الفرنسي (Être-là)[٤] الذي لمح فيه بقايا عوالق النزعة الإنسية.

والحال أن هايدغر اعترف، بدءاً، أن لجوءه إلى استحداث لفظ «الدازاين» لربما كان أمراً متسرعاً، أو لربما كان أمراً في غير محله. غير أنه أردف أن الحاجة استعجلته الوضع وألجأته إليه وإن تم ذلك على جهة من التخبط والارتباك[٥]. ذلك أن اللفظ كان يفيد، بداية، المقابل الألماني للفظ السكولائي (Existentia). وقد استعمله الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط مرادفاً لمعنى «الوجود» (Existenz)؛ أي بما يفيد معنى «الوجود العياني»، أو قل: «الوجود المتحقق الماثل أمام الأعيان»، أو بلغة العرب القدامى: «الآنية» ـ وهو اللفظ الذي دل عندهم إلى «تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية»[٦]، فكان أن قابل، عندهم، «الماهية» بما هي الوجود الإمكاني أو الاعتباري للشيء، لا وجوده العياني أو المتحقق. وهكذا قابلوا الماهية بالآنية. وقد استعار هايدغر لفظ «الدازاين» لا ليدل به إلى الوجود المتعين القائم المتحقق (الآنية)؛ على نحو وجود أشياء الطبيعة، وإنما ليدل به إلى ذاك الكائن (الإنسان) من حيث إنه له كينونة مخصوصة. وهي كينونة دعاها هايدغر «الوجود» (Existence). أما «وجود» الأشياء، من حيث هو «وجود وقائعي» حيث «تقوم» الأشياء هناك مُلقاة سقطى ومنطرحة هملى وكأنها

---

(٣) رأي لهايدغر ورد في: Frédéric de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, collection Arcades; 32 ([Paris]: Gallimard, 1993), p. 71.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٧١، وانظر أيضاً الرسالة الموجهة إلى جون بوفريه (Jean Beaufret) في: Martin Heidegger, *Questions III et IV*, trad. de l'allemand par Jean Beaufret [et al.], collection Tel; no. 172 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 130.

(٥) Heidegger, Ibid., p. 468.

(٦) علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥).

معروضة علينا موضوعة بين أيدينا، فإن هايدغر يسميه «الوجود القائم هناك»، أو «الوجود القابع ثمة» أو «الوجود الملقى المنطرح»، أو إن شئنا النقل الحرفي: «الوجود تحت اليد»، أو القيام «تحتها» وفي «متناولها» أو «طوعها»، أو قل: «الوجود طوع اليد» (Vorhandensein). وهو يقصر هذا النمط من الوجود على كينونة وقائع الطبيعة، وينفي أن يكون للإنسان مثل هذا الكيان. ولذلك يقول: «لئن عد «الوجود» باعتبار كانط، كما باعتبار الفلاسفة السكولائيين قبله، نمط كينونة أشياء الطبيعة، فإنه يعد عندي نمط كينونة الدازاين». كلا؛ ما كان من شأن الأشياء أن «توجد» حق الوجود، وإنما من شأنها أن «تقبع» هناك في كينونة تناولية؛ أي أن تظل تحت متناول اليد. وما الإنسان بالكائن الذي «يقبع» أو «يقوم» ثمة، كما هو حال الأشياء، وإنما هو كائن حده أن «يوجد»[(٧)] ـ علماً أن «الوجود» خالف «القبوع».

وهكذا، لئن أفاد مفهوم «الإنسان» مبدأ «التجوهر» أو «الكيان» أو «القيام»؛ أي وجود ذات قائمة بنفسها قياماً كائنة كياناً، وذلك بحيث دل الإنسان، بدءاً، إلى ما ملك ذاتاً، واستأثر بكيان، وتثنية، على ما واجه كائناً سوى سمته الفلسفة «موضوعاً» هو محل انفتاح الذات وتحقيقها لوعيها (Bewustsein)، فإن مفهوم «الدازاين» أفاد أن الإنسان هو، بدءاً، «انفتاح» لا «ذات» منغلقة متحيزة متجوهرة. بل إن «الانغلاق» و«التحيز» و«التجوهر» لا قيام له، أصلاً، إلا باعتبار «الانفتاح» و«الانشراح». ولولا أن ثمة انفتاحاً ـ هو على التحقيق انفتاح قبلي ـ ما قامت للانغلاق قيامة. فالأصل في الإنسان إذاً أن يكون «فتحة» و«فجوة» و«فسحة»، هي مسكن الكينونة وموطنها. وهذا لا يفيد ما أفاده معنى «النافذة» في مونادلوجيا الفيلسوف الألماني لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦)؛ حيث في الوعي المكتفي بذاته تنشرع «نافذة» على أشياء العالم أو تنهض «ثلمة» ينظر من خلالها إلى الأحداث. إنما «الانفتاح» معناه هنا «الانهمام» بالأشياء بدياً. فالإنسان هو الكائن الذي من شأنه أن يهتم بالأشياء وكينونتها. وهو اهتمام لا يقوم على البغية والترضي والإرادة. كلا؛ ما كان الانفتاح برغبة من الإنسان وإرادة. وهذه الفسحة الحرة في الإنسان ما كان الإنسان باريها ولا هي هو، وإنما هي ما يتوجه إليه فيلاقيه فيخاطبه من أعماق

---

(٧) Martin Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édition de Friedrich-Wilhem von Hermann; avertissement du traducteur, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1989), p. 49.

كيانه[8]. إذ ما إن يوجد الإنسان حتى يوجد الانهمام[9]، وذلك لا بإرادة منه واهتمام، وإنما بما الانهمام هبة للإنسان. هذا مع سابق العلم أن في الانهمام معنى «الاهتمام» ومعنى «الهم».

ولئن كان المفهوم القديم للإنسان ما دقق في طبيعة كينونته، وذلك بحيث اشتبه عليه الأمر فسوى بين الكينونتين؛ نعني كينونة الإنسان وكينونة سواه، فإن هايدغر رام بالوسم (Da-Sein) ألا يفيد معنى «الكينونة الملقاة هنا»، المنطرحة كما ينطرح الشيء؛ على نحو ما أنت فاهمه من كينونة الكرسي مثلاً حين نقول عنه: «إنه هناك» قابع ماثل قائم موصد الكيان منغلق البناء لا يسلك اتجاه الغير ولا يفعل. . . كلا؛ ما كان الإنسان مجرد كائن قابع هناك قبوع الشيء، وما هو بواقعة ملقى بها طرحة نسيّة مهملة (De facto)، وإنما هذه «الهناك» ـ في قولنا: «الكينونة ـ هناك» «دا ـ زاين» (Da-Sein) ـ تعني «الفسحة» و«الفجوة» و«الفتحة» التي «يعرض» فيها الإنسان نفسه ويرى نمط كينونته فيميزه عن كينونة الأشياء[10]. فحقيقة الإنسان أنه كائن ـ في ـ انفتاح. إنه «فتحة» ليس لها أن تحجب، و«فسحة» ما كان لها أن تغلق كما ينغلق الشيء ويصم ويوصد. ذلك أن «Da» ـ là ـ «هناك» هي الكلمة المعبرة عن الانفتاح في الإنسان[11]. سَلِ الحجر عن كينونته، فإنه يظل عن جوابك موصداً. وسل الإنسان، فإنه إن لم يجبك لساناً وحالاً أجابك اعتباراً. واعتبره تجده «انفساحاً» لا «انوصاداً». فالحق أن «الكينونة ـ هناك» (Da-Sein) تفيد فيها هذه «الهناك» (Da، أو là)، ما يعني «الانفتاح» و«الانشراح». ولئن كان للفظ «هناك» (Da) أن يوحي بأمر ما، فإنه لا يوحي إلا بالانفساح. ولا يفيد «الانفساح» هنا بالضرورة معنى «النور»، وإنما هو معنى «التخفف»، لا التكثف، أفاد. . الكائن المنفتح ليس كائناً معتماً موصداً ثقيلاً مكتنزاً مكثفاً، وإنما هو كائن منفسح متخفف لطيف شفاف. وليس هو من ينشئ انفساحه، وإنما ما إن يوجد حتى يوجد له انفساحه وانفتاحه وانكشافه وشفافيته وخفته ولطافته. بل إنه الانفتاح نفسه، فلا فارق بين أن نقول: «الإنسان»، وأن نقول «المنفتح»

(8) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 477.

(9) Martin Heidegger et Eugen Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, traduit de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy, classiques de la philosophie ([Paris]: Gallimard, 1973), p. 173.

(10) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(11) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 468.

و«المشف» و«المتخفف»(١٢). فوحده الدازاين ووحده «يوجد»؛ أي يقوم «في مجرى الهواء ومهب الريح» منفسحاً منفتحاً مشرعاً مشفاً. أما الغالب على الكائنات الأخرى الكثافة والعتمة والاغتمام التي تصل حد الصمم والانوصاد والانغلاق. والإنسان هو الكائن الوحيد الذي هو من الخفة والشفافية واللطافة بحيث يشف إلى غيره وسواه. وهو انفتاح ترجمت عنه أمور ثلاثة بها يصير الإنسان كائناً كاشفاً منكشفاً مشفاً: عنينا بها «الحال»، و«الفهم»، و«الكلام»(١٣). والمترتب عن هذا الاعتبار أمر عجيب؛ إذ يبدو أن تخلي هايدغر عن مفهوم «الإنسان» إنما كان، في وجه من أوجه التخلي المتعددة، وفي اعتبار من اعتباراته المتباينة، تخلياً عن فهم الإنسان لذاته بما هو الكائن «الفاعل»، والاستعاضة عنه بتصور الإنسان بما هو الكائن «المنفعل»؛ أي بما هو «المحل» و«الفسحة» و«الفجوة»؛ نعني به «محل» تحقق الأمر و«موضعه» و«مُنفتحه» و«مُنفسحه» و«مُنشرحه». . إذ لا يصير هو الإنسان الكائن العاقل الفاتح الكاشف، وإنما يستحيل إلى الكائن المتعقل المنفتح المنكشف المنشرح. . . أي بما هو «محل» (Da) حدوث الفعل وموطنه (Site)؛ أفدنا فعل «الانكشاف» و«الانفساح» و«الانفتاح». ولربما لهذا السبب كنت تجد هايدغر لا يتحدث عن «الإنسان» بما هو «مالك اللغة» وإنما بما هو «مملوكها»(١٤)، وكنت تجده يعتبر أن اللغة هي التي تكلّم الإنسان لا الضد ـ فهو مملوكها لا مالكها، كما كنت تجده يرى أنه ما كان من شأن الإنسان أن «يملك» الحرية وإنما الحرية هي التي من شأنها أن «تملكه». فهو «محل» حرية لا «فاعلها»، أو قل: هو «مملوك الحرية»(١٥). وقس على ذلك صفات أخرى شأن «الحقيقة» مثلاً، فما كان هو «مالك الحقيقة» إنما الحقيقة «من ملكته»، وما كان هو للحقيقة متملكاً وإنما حقيقة الكينونة تملكته. . . وبالجملة، قل الإنسان هو «مَجلى» ـ محل انجلاء ـ الكينونة.

---

(١٢) Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. de l'allemand par François Vezin; texte établi d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (1re partie) et Jean Lauxerois et Claude Roëls (2e partie), bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 1986), pp. 176-177.

(١٣) انظر الملاحظة c في: المصدر نفسه، ص ١٧٧ و٣١٠.

(١٤) Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, traduit de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, collection Tel; no. 79 ([Paris]: Gallimard, 1983), p. 210.

(١٥) انظر مثلاً: Martin Heidegger, *Questions I et II*, trad. de l'allemand par Kostas Axelos [et al.], collection Tel; no. 156 ([Paris]: Gallimard, 1990), pp. 178-179.

الإنسان بهذا المعنى «كائن»، لكن ليس كمثله كائن. لا لأنه «الأفضل» أو «الأمثل» أو «من له الميزة على الخلق»، وإنما لأنه وحده «الكائن المنفتح المنفسح المنشرح»، بينما الكائنات الأخرى منغلقة على ذاتها أبداً موصدة مقفلة. وعلى ماذا ينفتح الإنسان؟ أو قل: إنه فتحة مفتوحة على أي أمر؟ إنه، بدءاً، منفتح على الكائن. فهو الكائن المنفتح على الكائن. وهو، تثنية، الكائن المنفتح على كينونة الكائنات (الكائن المنفتح على الكينونة). لكن، ما الكائن؟ وما الكينونة؟

٢ ـ مفهوم الكائن

بدءاً، يستشكل هايدغر، في استهلال كتاب **الكينونة والزمن** (١٩٢٧)، مفهوم «الكائن»، متسائلاً: «هلّا ملكنا اليوم الجواب الدقيق عن السؤال: ما الذي نقصده حين نلفظ بكلمة «الكائن»؟»، ويجيب باللفظ الواحد: «كلا»[١٦]. فلو نحن رُمنا نفحص، على جهة التدقيق والتحقيق، ما الذي يجول بخاطر امرئ ما إذ يسمع لفظ «الكائن» أو يردده، لما تأتى لنا إلا خلط عجيب. فما القول في عالم يفترض أنه يعج «كائنات»؟ بيد أن الأغرب من هذا الأمر حقاً هو أن الواحد منا «يفهم» ما المقصود بهذا اللفظ ما إن ينطق به. فكل ما في العالم من شأنه أن يرد إلى بسط واحد هو الكائن. كل ما في هذا العالم كائن. وما من شيء، جامد أو حي ومادي أو روحي ومشخص أو مجرد، إلا وهو «كائن». ولا يعجزنا أن نعين في كل مرة لهذا اللفظ متعيناً: هذا الجبل أو اليم، وتلك الغابة أو الحصان، وذانك المركبة أو السماء أو الإله أو المسابقة أو الجمعية الشعبية. . . كلها «عينات» للكائن[١٧]. الحجر «كائن»، والشجر «كائن»، والحيوان «كائن»، والإنسان «كائن»، والعالم «كائن»، والإله «كائن». . . و«كائن» هذه ليست تدل إلى اسم جامد قدر دلالتها على المصدر الذي يحفظ في ذاكرته معنى «الفعل»: «ما كان»، أو «ما يكون». . . ولذلك فإنه لا غرابة أن يستعمل هايدغر المصدر (le «étant») المرات العديدة، وأن يفضل هذه الصيغة على صيغة الاسم الجامدة (L'étant).

والحق أنه على امتداد أعمال هايدغر، ما فتئ يقترب من «الكائن» إنْ

---

(١٦) Heidegger, *Etre et temps*, p. 21.

(١٧) Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, Quadrige; 145 (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 199.

تحديداً أو توصيفاً أو تمثيلاً أو تصنيفاً. فالكائن، كما تحدد في مؤلف **الكينونة والزمن**، هو أولاً وقبل كل شيء ملفوظ «يقال على أشياء كثيرة وبمعان مختلفة»[١٨]. ما من أمر نتكلم عنه إلا ويسمى «كائناً»: أحق هو أم بطل، وما من أمر نفكر فيه إلا وهو «كائن»، وما من أمر نسلك اتجاهه، على أي نحو سلكنا، إلا واسم «الكائن» له اسم. والشيء بالشيء يذكر، فالكائن يقال على ما نحن إياه، وعلى النحو الذي نحن به نحن[١٩]. ويقال الكائن، إيجاباً، على كل ما هو كائن (ce qui est)[٢٠]، ويقال، سلباً، على كل ما لم ينعدم، فهو «كائن»[٢١]: الطبيعة الحية منها والجامدة، والتاريخ وآثاره المتعددة، والإله وأنصاف الآلهة... كل ما من شأنه أن يصير «كائن»، وكل ما يولد «كائن»، وكل ما يأفل «كائن»، ما لم يصر إلى العدم، والمتشابه «كائن»، والظاهر «كائن»، والمفترى «كائن»، والخطأ «كائن»[٢٢]. ومعنى هذا أن «الكائن» ليس بالضرورة معنى مشخصاً، كما قد يمال إلى الاعتقاد بذلك؛ نحو هذه القطعة من «الطباشير» مثلاً؛ وإنما هو أيضاً كائن مجرد؛ مثل «التاريخ». إنما التاريخ «كائن»[٢٣]، و«القول» «كائن»، و«الإنصات» «كائن»، و«الاهتمام» «كائن»[٢٤]. وما «الكائن» يفيد المعنى الخاص وحده؛ نحو «هذه الشجرة»، وإنما يفيد المعنى العام أيضاً. فالطبيعة «كائنة». كما من شأنه أن يفيد المعنى المجرد. إذ الحق «كائن»، والمجال أو القضاء «كائن»[٢٥]. وما كان الكائن كائناً مادياً بالضرورة، وإنما هو قد يكون كائناً روحياً. إنما الإله «كائن»[٢٦]، والكون «كائن»، والعالم «كائن».

---

(١٨) Heidegger, *Etre et temps*, p. 30.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٠) Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; texte établi par Hartmut Tietjen ([Paris]: Gallimard, [1996]), p. 11.

(٢١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 219.

(٢٢) Ibid., tome 1, p. 219.

(٢٣) Heidegger: *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 30, et *Etre et temps*, p. 464.

(٢٤) Martin Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, trad. de l'allemand par Bernard Stevens et Pol Vandevelde; édition d'Heinrich Hüni, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Cher: Gallimard, 1991), p. 27.

(٢٥) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 31.

(٢٦) ذهب بعض علماء اللاهوت مذهباً قصياً في تأويل مفهوم «الكينونة» حد تأليهه؛ أي تسويته بالإله، قائلين: ما الكينونة عند هايدغر إلا كناية عن الإله. والحق الذي يجب أن يلمع إليه، ههنا، هو أن هايدغر ابتدر، في غير ما مناسبة، إلى إقامة ضرب من البينونة بين المفهومين. وآية =

ولقد مثل هايدغر للكائن بالتمثيلات المختلفة. فالكائن هو «شيء» ما قد يكون «طاولة» أو «كرسياً» أو «شجرة» أو «سماء» أو «أجساماً» أو «كلمات» أو «أفعالاً»[٢٧]. وكل الأشياء «الكائنة» تسمّى «كائناً» أو «الكائن»: الإنسان، والحيوان، والنبات، والأجسام المادية، ومنتوجات الصناعة التقليدية والتقنية، والأعمال الفنية، والإله... أي كل ما يقوم أمامنا وينتصب ثمة أتآلَف أم تخالَف[٢٨]. وضمن أمثلة الكائن ثمة الأشياء، والنباتات، والحيوانات، والبشر، والأعمال البشرية، والآلهة[٢٩]. ويطلق «الكائن» على كل ما هو تحت تصرفنا من أدوات، ووسائل، ووسائط... والطبيعة المحيطة بنا «كائن»، والبادية «كائن»، وكذا البحر، والجبال، والأنهار، والغابات... وكل ما يقيم في الغابة من أشجار، وطيور، وحشرات، وأعشاب، وأحجار «كائن». والأرض نفسها «كائن»، والقمر «كائن» وكل الكواكب «كائنة». والحشد البشري «كائن»، ودفع الناس بعضهم بعضاً في الطرقات «كائن». ونحن «كائنات»، واليابانيون «كائنات»، ومقاطع الموسيقار باخ المتسلسلة «كائنات»، وكاتدرائية ستراسبورغ «كائن»، وأناشيد هولدرلين «كائن»، وعتاة المجرمين «كائنون»، وعقلاء المجانين وسفهاؤهم «كائنون». فحيثما وليت وجهك ثمة «الكائن»، وما أكثره![٣٠] و«الكائن» الطبيعة، الجامد منها والحي، والتاريخ وآثاره ومؤسسوه ومنشطوه ومشكّلوه وأدواته. و«الكائن» الآلهة وأنصاف الآلهة...[٣١].

وتتخذ محاولة «نمذجة» أو «صنافة» أو «تنميط» الكائن لدى هايدغر من الألوان الشيء الكثير، وإن لم تعلن عن نفسها بما هي «صنافة». فثمة النمذجة الثنائية؛ نعني التمييز بين «الكائن القائم هناك» المنتصب الموضوع رهن المناولة؛ على نحو ما هي كائنية الأشياء؛ مثل هذه النافذة المنتصبة أمامنا

= ذلك، أنه سمى الإله «كائناً»، ووضعه ضمن نظام الكائنات. ومن ثمة، فإن السوية بين المفهومين أمر، وذلك لبعد ما بين «الكائن» و«الكينونة» في اعتبار هايدغر. وإلا فإنه لا مسوّغ لمفهومه عن «البينونة الأنطولوجية».

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٨) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, p. 11.

(٢٩) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 29.

(٣٠) Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand par Gilbert Kahn; présentation du traducteur, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1967), p. 85.

(٣١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 219.

القائمة[٣٢]. وهي «كائنية» تميز كينونة أشياء الطبيعة بوجه عام والأدوات بوجه خاص. تلقاء هذا الضرب من الكائن ثمة «الكائن المنفتح»؛ أي «الدازاين» بما هو الكائن الذي من شأنه أنه يشف عن كينونته... وهي مقابلة بين ما يكتفي بأن «يقبع» هناك، ومن «يوجد» على التحقيق؛ أي أنها مقابلة بين «كائنية» الأشياء و«كائنية» الإنسان[٣٣]. وقد عبر هايدغر عن طرفي مقابلة هذه الصنافة بعبارة أخرى، فميز بين «الكائن الذي هو نحن»، أو «الكائن الذي هو الدازاين»، تلقاء «بقية الكائن»؛ من كرة أرضية ونجوم ونباتات وحيوانات وأعمال ومؤسسات وآلهة[٣٤]. وثمة النمذجة الثلاثية حيث يميز هايدغر بين «الكائن القائم أمام أنظارنا» (l'être-là-devant)؛ على نحو ما هو كيان الأشياء المادية، و«الكائن الذي سمته الحياة»؛ مثل النبات والحيوان، و«الكائن الموجود»؛ أي الإنسان[٣٥]. وطوراً تتخذ الصنافة الصفة الرباعية؛ إذ ثمة، بدءاً، الكائن الذي من صنف الدازاين، وفي الكائن الذي ليس من صنف الدازاين ثمة «الكائن الموجه للاستعمال»؛ مثل هذه الدراجة، والكائن المنتصب القائم أمام الأنظار طوع اليد، والكائن الذي حظه أن يقوم ويكتفي بالدوام[٣٦]. وأكثر من الرباعية الصنافة الخماسية حيث ثمة الكائن المعدني، والكائن النباتي، والكائن الحيواني، والكائن البشري، والكائن الإلهي[٣٧].

ثم إن هايدغر يشير إلى «نمذجات» الكائن التي أقامتها الميتافيزيقا طيلة تاريخها: فلئن قلنا إن حظ الكائن؛ أكان حجراً أو شجراً أو حيواناً أو إنساناً أو عالماً أو إلهاً، أنه كائن (est)، فإن الميتافيزيقا أقامت لهذا الحظ من الكينونة مراتب ومراقي. وهكذا أمكن الانتقال عندها، على جهة التدرج، من المادة غير الحية ـ التي تشمل كل ما هو غير حي من رخاوة الغبار والتراب إلى صلابة الصخر ـ إلى الكائن الحي ـ نباتات وحيوانات ـ ثم هي

---

(٣٢) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 70.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٣٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 163.

(٣٥) Martin Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; édition d'Ingtraud Görland, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1982), p. 41.

(٣٦) Heidegger, *Etre et temps*, p. 394.

(٣٧) Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux*, trad. de l'allemand par Pascal David; édition de Petra Jaeger, bibliothèque de Philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Millau: Gallimard, 1998), p. 74.

تتدرج حتى تبلغ من المراقي مرقاة الإنسان؛ أي الكائن الحر. وتواصل المراقي إلى «أنصاف الآلهة»، فالآلهة. مثلما أمكن قلب نظام مراقي الكائن على نحو آخر، فلم تر الميتافيزيقا المادية في ما يدعى «الروح» إلا تبلورات لظواهر كهربائية وكيميائية... ولطالما كرست الميتافيزيقا أفضلية الكائن المدعو «حياً»، فوصفت به كل كائن مادي أو روحي[٣٨]. والحق أنه ما كان من شأن هايدغر أن ينشئ علما للكائن (Une ontique) حتى يكون هو للكائن مصنفاً؛ على نحو ما رامه الفيلسوف الألماني نيقولاي هارتمان (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠) من قبله حين صنف الكائن إلى كائن «متحقق»، وكائن «كامن»، وكائن «ضروري»، وكائن «ممكن»؛ وإنما كان همه أن ينشئ «علم كينونة» (Une ontologie). ولذلك ما أنشأ الرجل، على التدقيق، صنافة للكائنات صريحة. ولئن أدار بين منزلتي «الكون» و«العدم» جملة كائنات؛ من كائن شبيهي (Le semblant)، وكائن ظاهري (L'apparent)، وعدّ «الفرية» و«الحظ» «كائنين» ـ لأنه لو لم تكن هذه من الكائن ما كان ثمة أمر ناتج منها متحقق؛ من وهم وحيرة... وما زال يفعل حتى سمّى العدم نفسه (اللاكائن) «كائناً»، لأنه لولا «الكائن» ما كان العدم[٣٩]... فإن مبتغاه كان، أصلاً، استعمال «الكائن» بساطاً إلى النظر في كينونته.

والحق أن تحصيل مفهوم «كينونة الكائن» ما كانْ نتيجة أو فذلكة «جمع» الكائن إلى الكائن واستنتاج خواصهما المشتركة. فما كان هو بالجمع العددي، وإنما كان تحصيله تحصيلاً قبلياً؛ بمعنى أنه لو لم نكن نعرف، قبلاً، مفهوم «الكائن»، ما استطعنا أن نعين أي كائن. فمفهوم «الكائن» ما كان تجريداً من الكائنات، بل بالضد، إن الكائنات متعرف إليها بما هي كائنات بفضل ما نعرفه، قبلاً وبدءاً، عن الكائن[٤٠]. والحال أنه ليست كل الأشياء ـ وإن هي لها لفظ «الكائن» لما قبلياً فهمياً لا لما عددياً بعدياً ـ على نمط الكون نفسه. إذ لكل كائن كينونته الخاصة به. هذا كائن من شأنه أن «يقبع» هناك وكأنه ملقى به مرميّ منطرح (الجماد)، وذاك كائن من شأنه أن ينغلق عن العالم فلا ينفتح إلا على محيطه الضيق (الحيوان)، وثالث لا كينونة له إلا بانفساحه واتساعه وتشييئه بما هو «موجود» (الإنسان)... فما كانت الكائنات على

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٣٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 219.

(٤٠) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 31.

المستوى الواحد كما ادعت الميتافيزيقا. فحقيقة كينونة الشجرة أنها تختلف عن كينونة الأداة، وهذه عن كينونة الإنسان... إنما الكينونة أنحاء، مثلما هو الكائن أنماط(٤١). أكثر من هذا، مثلما يتقدم مفهوم «الكائن» على «الكائنات» المتعينة، تقدماً في الفهم والاعتبار، كذلك على التحقيق يلزم أن يتقدم مفهوم «الكينونة» على مفهوم «الكائن» بالاعتبار. إذ لولا فهمنا ما الكينونة ما فهمنا ما الكائن. فمفهوم «الكينونة»، إذا حُقق أمره ودُقق، سابق على مفهوم «الكائن» ومتقدم عليه. ومفهوم «الكائن» مستمد من مفهوم «الكينونة» ولاحق به وإليه تابع. إن «الكينونة» مفهوم أصلي، وإن «الكائن» مفهوم تبعي. ولا يمكن خبرة ما الكائن ما لم يتم من ذي قبل فهم الكينونة، وإن لم يتم صوغ هذا الفهم بتصور واضح ومفهوم بين(٤٢). ذلك أن استعمال لفظ «الكائن» للدلالة على أمر ما إنما يتضمن، قبلاً، فهماً مسبقاً للكائن من حيث هو كائن؛ أي فهما متقدماً لمعنى «الكينونة»(٤٣). بل إن الكائن المخصوص لا يمكن أن ينفتح وينكشف أمامنا، بما هو كائن، لولا أننا نفهم، بدءاً، معنى أن يكون كائناً ما؛ أي معنى «الكينونة»(٤٤). ما يفرض، بدءاً، الضرب بأيدينا إلى مفهوم «الكينونة» ومحاولة استجلاء أمره.

٣ ـ مفهوم الكينونة

لطالما أعرب هايدغر عن توجسه من التعاريف. وإن التعريف دوماً متهم عند هايدغر. ففي أثناء حديثه عن تعريف «الحقيقة»، قال الرجل: «لربما كان التعريف أبعد ما يكون عن درك كنه الشيء المعرَّف». وما كان هايدغر يرغب أبداً في سجن مسألة «الفكر» أو قضيته ـ الكينونة ـ في العبارة المحفوظة عن ظهر قلب. فشأن العبارة عنده ألا تقول إلا ما قل(٤٥). والحال أنه لئن قبل

---

(٤١) Martin Heidegger: *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, trad. de l'allemand par Daniel Panis; Cours professé à l'Université de Fribourg-en-brisgau pendant le semestre d'hiver 1929-1930; édition de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1992), p. 400, et *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 36.

(٤٢) Heidegger, *Etre et temps*, p. 375.

(٤٣) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 91.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٤٥) Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, trad. de l'allemand par Alain Boutot; texte établi par Hermann Mörchen, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 2001), pp. 84-85.

مفهوم «الكائن» أن يُمَثَّلَ له ويُتَمَثَّلَ، فما مفهوم «الكينونة» بقابل للتمثيل ولا للتمثل. إذ شأنه شأن «تحريم الصور» لدى بعض أهل الأديان: فكما إن البعض يحرم الصورة إنشاء وتعهداً، فإن مفهوم «الكينونة» يحرم في حقه المثال والتمثل. قال هايدغر: «بمكنتنا في كل لحظة وبيسر شديد أن نتمثل كائناً ما ينتمي إلى هذا المجال أو ذاك. وكما اعتدنا على قول ذلك: يمكن أن نكوّن فكرة ما عن الكائن. فهلا أمكننا أن نتمثل للكينونة؟ ألا يصاب من يحاول ذلك بالدوار؟ الواقع أننا حين نحاول الإقدام على ذي الأمر، فإننا ما نفتأ نضلّ عن بغيتنا ونتوه، فلا نظفر إلا بالهباء. ولئن كان الكائن أمراً متعيناً ـ شأن هذه الطاولة أو الكرسي أو الشجرة أو السماء أو الجسم أو الكلمات أو الفعل ـ فهلا كانت الكينونة متعينة كذلك؟ كلا. إن من شأن ما لا يمثل هكذا أن يظهر لنا كما يظهر العدم»[٤٦]. وأضاف قائلاً: «يلزمنا أن نقر بهذا الأمر، بداية، فلا نتوهم خلافه ولا نبحث عن مداراته. إذ لا مكنة لي على أن أتمثل شيئاً ما يدخل تحت إمرة مفهوم الكينونة». وما زال هايدغر «يحرم» تمثيل الكينونة، حتى كاد لسان حاله أن يقول: ما من شيء تصورته عن الكينونة إلا وهي بخلافه، وما من تمثل استحدثته بشأنها إلا وكانت على ضده. وإن من شأننا نحن البشر أن «نمثل للكينونة على النحو الذي لا تظهر به أبداً»[٤٧]. معنى هذا، أنه ليس كمثل الكينونة شيء[٤٨]. فما كان من شأنها أن تقارن بشيء، أو تضاف إليه، أو تقال بالنسبة إليه. إذ هي وحيدة نوعها فريدة صنفها، ليس كمثلها شيء، ولا مثيل لها في نفسها ولا نظير[٤٩]. فالكينونة اسم تفردت به، فلا سَمِيَّ لها فيه. ولما كان مفهوم «الكينونة» فريد نوعه، فإنه استحال التمثيل له بأي مثال أنى كان شأنه. إذ ما من مثال نختاره إلا ويفترض، بدءاً، معرفة ما الذي تعنيه «الكينونة». فهاهنا إذاً دور[٥٠].

لكن، دعنا نمعن النظر في هذا الأمر: لئن حق أن «الكينونة» لا تقبل التمثل ولا التمثيل، فإنه لا يحق من هذه الجهة ذاتها أنها لا تقبل الفهم. فكما أن الواحد منا يعني ما يقصد، إذ هو يلفظ بمفهوم «الكائن»، فكذلك هو يفهم

(٤٦) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 31.

(٤٧) Heidegger, *Questions I et II*, p. 300.

(٤٨) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, pp. 87-88.

(٤٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 199.

(٥٠) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 49.

ما يقول، إذ يقول «الكينونة». غير أنه فهم بلا تعليل، ودرك بلا تسويغ. فنحن نفهم لفظ (est)، (être)، ونفهم معناه. ولكننا لا ندري كيف نقول ما الذي نقصده بالذات بهذا اللفظ. ونحن نفهم دلالة «الكينونة» ولا نستوعبها بالمفهوم. فشأننا أن ندركها عن المفهوم بمعزل، وشأنها ألا يخترقها مفهوم وإن اخترقها فهم. وإن من شأن أغلب الناس ألا يتبينوها بالمفهوم، وإن كانوا يحيون على فهمها في كل زمان(٥١). والحال أنه كما الكينونة لا تحتاج إلى فهم تمثيلي، كذلك هي لا تحتاج إلى تعليل وتسويغ. وكأن لسان حال هايدغر يردد مع الشاعر العربي قوله:

وليس يصح في الأفهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

فنحن لا نحتاج إلى أن نبين «وجه الطبيعة» في «الكائن الطبيعي»، ولا «وجه التاريخية» في الفعل التاريخي، ولا «وجه الفنية» في العمل الفني، ولا «وجه الحياة» في الكائن الحي. فهذا الوجه يُرى في تلك الكائنات قبلاً وأصلاً، وإلا لما تعرفنا إليها بما هي كذلك بدءاً ورأساً، ولما ميزنا الشيء الطبيعي عن الحدث التاريخي، ولا العمل الفني عن العمل الطبيعي. إنه لَلأمر المرئي فيها حتى قبل رؤيتها، وإنه لَلمنظور حتى قبل النظر ـ اللهم إلا لمن لا نظر له؛ أي للمصاب بما أسماه هايدغر «العمى الأنطولوجي»؛ أي العمى عن كينونة الأشياء، وسمّى أصحابه «عميان الكينونة»(٥٢). وكما قال الجرجاني: «إن الصبح ليملأ الأفق، ثم لا يراه النائم ومن قد أطبق جفنه»، فإنه لربما حق أن من شدة الظهور الخفاء. وأمر الكينونة أنها ظاهرة في بطونها باطنة في ظهورها، ما ظهرت به هو الذي بطنت فيه، وما بطنت به هو الذي ظهرت فيه. إن شأن الكينونة أنها مع بدوها خافية، ومع ظهورها مستترة، ومع إسرارها مُسِرّة. وبعد، أمَا من أحد يملك عين الكينونة؟ عين لا لرؤية ما يرى، وإنما لرؤية ما رؤي بدءاً وأصلاً عندما هو رأى.

والحال أن من شأن ما يُرى قبل الرؤية ـ كينونة الشيء قبل الكائن ـ أن يكون هو الأمر المعتاص الصعب الأعقد في كل فعل «رؤية» ـ درك الكينونة ـ وهو الأمر النادر الشاذ، وهو الأمر الذي غالباً ما يمال إلى نسيانه وإهماله

---

(٥١) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 235.

(٥٢) Heidegger, *Questions I et II*, p. 521.

وإطّراحه، وإلى تشويهه وتحويره. . فما يُرى، قبلاً، في الكائن ـ نعني كينونته ـ ما كان أمراً مجرداً أو حادثاً بعد رؤية الكائن أو استيهاماً يرى الفراغ امتلاء والهباء شيئاً، لا ولا هو ذاك الأمر الذي لا يصير قابلاً للفهم إلا بعد «تفكير». إنما هو الأمر المتحصل، سبقاً وقبلاً، بالتقدم الاعتباري[٥٣]. أوَليس الإنسان الغربي يستعمل فعل «الكينونة» (ـ ist, est, is ـ) في اليوم الواحد المرات الكثيرة؟ أوَليس في كل فعل، كائناً ما كان، يثوي فعل الكينونة ويختفي؟ أوَلسنا نفهم دلالة هذا «اللفظ الضئيل» (est) حتى من غير أن نتصوره؟ أوَلسنا حين نقول: «إنها تمطر»، فإننا ندل بذلك إلى أن المطر «كائن» (est)؛ أي ندل إلى كينونة المطر؟[٥٤]

دعنا ننظر في هذا «اللفظ الضئيل» (ـ est ـ) الذي خفي على أكثر العقول نباهة. إنه، بدءاً، كلمة تدل إلى الكينونة، وإن بضرب من الدلالة غامض مبهم[٥٥]. غير أنها تدل من جهة إلى فراغ مهول لا يجد فيه الفكر سنداً ولا مستنداً، فييأس. وإن مثله في ما رامه لكمثل القابض على الماء لا يلوي على شيء منه، أو لعله كالهباء في الهواء إن أنت فتشته ما وجدته بشيء. ولكن، من شأن هذه «الكلمة الضئيلة» أن تملك في الآن نفسه من الغنى وفيض المعنى ما يشمل العبارة الوجيزة عن كينونة الكائن بأكملها[٥٦]. وإن ضآلة اللفظ لموهمة معمية. وإن الكلمة لتنقل إلى اللغة الكينونة بأكملها. وإنها لمعبر الكيان إلى اللسان[٥٧]. وإننا حين نتغافل ونتصامم عن «الكلمة الضئيلة»، التي ما تفتأ تذكرنا بالكينونة، مثلنا كمثل من تتصامم عن دقات ساعته لفرط اعتياده عليها، وذلك بحكم إقامته اليومية في ذي المكان نفسه قرب الآلة المعتادة. ألا إن من شأن «الكلمة الضئيلة» ألا تنجلي![٥٨] أكثر من هذا، ليس «اللفظ الضئيل» حد الهباء هو وحده ما ينمّ عن «الكينونة»، بل إن ما من اسم نتوسمه أو نعت نتوسله أو لفظ نعمله. . . إلا ويتضمن الدلالة على «الكينونة»، وإن أخفى العبارة[٥٩]. وبالجملة، ما من لفظ إلا ودل على «الكينونة» دلالة. أكثر من

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٥٢٢.

(٥٤) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 87.

(٥٥) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 127.

(٥٦) Heidegger: *Concepts fondamentaux*, p. 71., et *Questions I et II*, p. 308.

(٥٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 318.

(٥٨) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 64.

(٥٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 200.

هذا، ما من لفظ إلا وهو «ملفوظ الكينونة» ذاتها: إنه ما تتلفظ به كينونة الإنسان[٦٠]. أوَليس الكلام دالة الكينونة؟ خذ عبارة الكينونة، اسماً وفعلاً، واحذفها من الألسن الغربية، لن تجد أن اللسان تخلص حينها من أمر خفيف في الميزان (Être, est) أو من فضلة وزيادة، وإنما أنت واجد أن ميزان اللغة نفسه قد فقد لسانه؛ أي أن اللسان فقد عمدته. فبلا عبارات الكينونة ما قام ثمة لسان البتة، وبلا ألفاظ الكينونة ما نشأ كلام ولا استقام ولا ظهرت ألفاظ وعبارات وجمل ولا استبانت[٦١].

بيد أن استعمال «اللفظ الضئيل» الدال إلى الكينونة لا يمنع اشتكاله. فما أن نشرع في تعريف دلالته حتى تستغلق وتستبهم[٦٢]. وما ابتدار الحس المشترك إلى اعتبار هذا المفهوم المفهوم الأبسط الأبده الذي لا يحتاج، لفرط بساطته وبداهته، إلى أي تحقيق أو يستدعي أي تدقيق، إلا التفاف على المسألة[٦٣]. وما اعتبار الفلاسفة له المفهوم الأشمل ـ ومن ثمة الأفرغ ـ إلا إقرار بتمنعه عن كل تعريف[٦٤]. الحال أن الحس المشترك، إذ كان الشأن فيه أن يُستهلك في ما ينشغل به، إنما هو يسعى إلى التخلص من مسألة «فهم معنى «الكينونة»»[٦٥]. ها نحن أمام أمر محير حقاً: إننا نفهم، على جهة القبلية، لفظ «الكينونة» وكل تنويعاته. لكن، ما إن نروم تعريفه حتى يستشكل في أنظارنا. وليس لنا ثمة من حل إلا أن نضع هذا الفهم نفسه موضع سؤال[٦٦]. وبعد، ماذا لو كان مفهوم «الكينونة» المفهوم الأكثر تعمية وغموضاً من بين كل المفاهيم؟[٦٧]

الحق أنه لئن أقر هايدغر بأن فهم الكينونة «أمر غامض معمى وخفي مستتر»، فإنه دعا من جهة ثانية إلى «ضرورة تنويره وتوضيحه وتخليصه من عماه وخفيته»[٦٨]. وبناء عليه، فكما بادر هايدغر، في مستهل كتاب **الكينونة**

---

(٦٠) Ibid., tome 2, p. 200.

(٦١) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 91.

(٦٢) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 31.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٦٤) Heidegger, *Etre et temps*, p. 25.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(٦٦) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 92.

(٦٧) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 32 et 268.

(٦٨) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 92.

والزمن، إلى استشكال مفهوم «الكائن»، فإنه وجد أن الأجدر بالاستشكال حقاً وبدءاً مفهوم «الكينونة»[٦٩] **أول** ما يتبدى من أمر اشتكاله أنه يمتنع عن التعريف، إذا ما قصدنا بالتعريف مفهومه الكلاسيكي المعروف[٧٠]. **ثاني** ما يتبدى من أمر اشتكاله أنه لفظ مستعار من لغة الميتافيزيقا ذاتها. ولذلك هو تأدى إلى الكثير من أنحاء اللبس والانبهام[٧١]. ولربما لهذا السبب أَسَرَّ هايدغر إلى جلسائه في منتداه عن هرقليطس: «الحق أني ما عدت أحب استعمال هذا اللفظ [عنى لفظ «الكينونة»]»[٧٢].

لقد بادر هايدغر، بداية، إلى محاولة استبعاد كل أنحاء سوء الفهم التي ما فتئت تلف معنى «الكينونة». وقد عددها فوجدها على الأقل ثلاثة:

أولها؛ القول إن مفهوم «الكينونة» أعم المفاهيم على الإطلاق. إذ كل المفاهيم الأخرى من شأنه أن يستغرقها لا أن تستغرقه. فهو المفهوم الجامع الشامل الأعلى. إذ من شأنه الدلالة على «جماع الكائنات». هذا مع سابق العلم أن الكائنات تتصنف إلى أجناس وأنواع. وأن فوق هذه الأجناس والأنواع يتربع مفهوم «الكينونة» على العرش. ولهذا يُنعت مفهوم «الكينونة» بأنه «التصور العام المجرد»، أو قل: التصور الأكثر عمومية وتجريداً. إنه «نوع الأنواع» أو هو «النوع بامتياز» (Le genus)[٧٣]. ولو نحن أردنا أن نستعير للكينونة استعارة، لقلنا: إنها «الظرف أو الغشاء الأوسع الأفرغ»، أو قل: هي «أفرغ المفاهيم الفارغة»[٧٤] التي يتم ملؤها بوحدات متعينة[٧٥].

والحال أن هذا التصور لا يستقيم. وقد استشكله أرسطو قديماً[٧٦]. إذ ما كانت الكينونة من «النوع» بشيء، ولا يمكن أن نضيف الكائنات إلى بعضها بعضاً فتستحيل، بضربة من سحر، كينونة، لا ولا يمكن أن نتخذ هذا الكائن

---

(٦٩) Heidegger, *Etre et temps*, p. 21.

(٧٠) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 200.

(٧١) Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, collection Tel; no. 55 ([Paris]: Gallimard, 1981), p. 105.

(٧٢) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 17.

(٧٣) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 85.

(٧٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 199.

(٧٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 198.

(٧٦) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 89.

أو ذاك «عينة» للكينونة، مثلما لا يمكن أن نتخذ شجيرة البلوط أو السنديان مثالاً للشجرة. ومن المريب أن نعتبر أنحاء الكينونة (الكينونة بما هي الطبيعة أو التاريخ أو الروح مثلاً) تشكل «أجناساً» للكينونة معتبرة بما هي «النوع». ولئن تبدى لنا مفهوم «الكينونة» بما هو مفهوم «عام»، فإن في عموميته المزعومة هذه ما يحمل على الحيرة. ذلك أن الكينونة ما كانت عامة، وإنما شأنها بالضد أنها فريدة. كلا؛ ما كانت العمومية سمتها إنما الفرادة شأنها. إذ ليس كمثلها شيء[٧٧]. وما اعتبار الكينونة أمراً عاماً إلا أثر سيئ من آثار «التجريد». هذا مع سابق العلم عند هايدغر أن التجريد هو «أبطل أدوات التفكير وأشدها عبثاً»[٧٨]. ولذلك، فإنه لا يمكن إعماله في فهم أهم أمر؛ يعني أمر الكينونة. فقد تحصل، أنه لا يحق أن توصف الكينونة بأنها أكثر المفاهيم تجريداً[٧٩]، أو توصف بأنها «مفهوم»؛ أي تصور عام مجرد. وبالجملة، لا مثال للكينونة، على النحو الذي نقول به: إن التفاح «مثال» أو «عينة» للفاكهة.

ثانيها؛ القول إن من شأن مفهوم «الكينونة» أنه لا يقبل التعريف، أو إنه يمتنع عن كل تعريف، وذلك بحجة أنه أصل كل التعاريف، وأن ما من تعريف له إلا ويتضمن بالضرورة حده؛ أي إدخاله في زمرة الكائن وحشره فيها. هذا مع سابق العلم أنه لا يمكن البتة أنْ تأتي الكينونة محمولاً للكائن[٨٠]. أوَليس مفهوم «الكينونة» فوق كل موصوف بوصف، وفوق كل معقول بعقل؟ كيف يعرف بالمعارف من به عرفت المعارف؟ أم كيف يعرف بشيء من «سبق» وجوده كل شيء؟ فشأن الكينونة ألا تحد بحد أوضح منها، بل الشأن فيها ألا تحد. والحدود لا تزيدها إلا إخفاء، فحدها وجودها. ولا توصف الكينونة بوصف أظهر من الكينونة.

والحال أن القول باستحالة تعريف الكينونة يتضمن ـ ضمناً ـ الإقرار باستحالة فهم مدلولها. بيد أن واقع الحال يشهد بعكس ذلك. فنحن نحيا دوماً وسط الكائن، ونقتدر على تمييز هذا الكائن عن غيره من حيث كينونته: هذا دأبه ألا يعقل، وذاك ديدنه أن يعقل، وهذا دأبه العبارة، وذاك

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٧٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 198.

(٧٩) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 94.

(٨٠) Heidegger, *Etre et temps*, p. 27.

ديدنه العجمة. . . وهذا كائن، وذاك لا يجوز وصفه بالكائن. ما دل إلى أننا نفهم معنى أنه «كائن» و«يكون»، ومعنى «الكون» أو «الكينونة»، ومعنى «عدم الكينونة» أو «العدم». . . وبه يتضح أن لفظ «الكينونة» ما كان بالفارغ الدلالة، ولا كان غير المحددها[٨١]. وحتى لو نحن سلمنا أنه غير محدد في دلالته التحديد الدقيق المحقق، فإن من شأننا أننا نفهمه الفهم المحدد. ففهمه معلمة لنا لا مجهلة، وتعاريفه محددة لنا وما كانت بالنكرة[٨٢]. والأمر أشبه ما يكون بمفهوم «الشجرة»: أنى لنا أن نتعرف إلى الأشجار المتعينة إن لم تكن لنا فكرة ما، مهما غمضت أو انبهمت، عن كنه «الشجرة»؟ ولو كانت هذه الفكرة لنا غامضة منبهمة، بحيث استحال تمييزها عن غيرها، لما أمكننا أن نميز الشجرة عن السيارة مثلاً[٨٣]. غير أن المماثلة بين المفهومين تقف عند هذا الحد، وذلك لأن الشجرة مفهوم جامع والكينونة مفهوم فارد.

ثالثها؛ القول إن مفهوم الكينونة مفهوم بديهي، فهو لا يحتاج إلى تدقيق ولا يحوج إلى تحقيق. إنه أقل المفاهيم التباساً وأشدها وضوحاً وبداهة، وأقلها عتمة وأشدها شفافية، وأقلها إشتكالاً وأبينها وضوحاً[٨٤].

والحال أن شعار هذا القول إنما هو: «البحث عن الهدء كيفما كان وبأي ثمن كان». ويرفض هايدغر أن يتخذ من البحث عن الهدوء والسكينة ملجأ ووجاء[٨٥]. ذلك أن ما يعد الأمر البديهي عند القوم لهو الأمر المريب حقاً الذي من شأنه أن يحمل صاحبه على التشكيك فيه واستبهامه واستشكاله[٨٦]، لاسيما إن نحن علمنا أن الشأن في كل قول عن الكينونة أن يكون دوماً «قولاً تساؤلياً أو متسائلاً»[٨٧].

تأسيساً على ما سبق، يتضح أن ما من سبيل لكل من رام فهم «الكينونة» إلا سبيل «القطع» مع التصورات السائدة و«القفز» إلى صلب المفهوم. فعلى

---

(٨١) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, pp. 86-87.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٨٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 47.

(٨٥) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 100.

(٨٦) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 27-28.

(٨٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 271.

الناظر في «الكينونة» أن يتخلى عن كل تصور قام على اعتبارها مفهوماً عاماً أو يقال بالاشتراك، أو مفهوماً أجوف فارغاً تندرج فيه الكائنات، أو مفهوماً بديهياً لا يحتاج إلى بيان. حينها وحينها فحسب يكتشف «غرابة» هذا المفهوم «المطلقة»(٨٨). إن مفهوم الكينونة من أشد المفاهيم غرابة، وغرابته غرابة مقلقة. فهو المفهوم الذي نفهمه ولا نقتدر على تعريفه. وهو المفهوم الذي يعلو على المفاهيم ولا يعمّها. وهو المفهوم الأوضح الأغمض والأبده الأشكل. . . وتشتد غرابة هذا المفهوم المقلقة في أنظارنا إن نحن أدركنا أنه لئن حُدَّ، فإنه ما كان ليحد إلا بما تعارض. والمتعارضات التي تحد مفهوم «الكينونة» عديدة:

أولها؛ إن الكينونة هي الأفرغ والأبذل. فهي الفراغ والبذل معاً. إن أنت تأملتها ظهرت، من جهة، فارغة نخبة هواء. وإن أمعنت النظر فيها وجدتها الإفضال والانبذال والانوهاب والاندفاق والإنعام. فلئن نظرنا إلى «الكائن»، وجدناه دل إلى هذا الأمر المتعين أو ذاك، بينما ما كان من شأن «الكينونة» أبداً أن تدل إلى أمر متعين. فهي الفراغ بعينه.

لكن، إذا ما أمعنّا النظر، وجدنا أن الكينونة هي تدفق ينوهب لنا فيه الكائن في كينونته المخصوصة، فينخسف لتبدو وينكسف لتعلو وينطمس لتظهر. ما دل إلى أنها إفضال وعطاء وبذل وإنعام. فهل الكينونة إذاً فراغ وجذب، أم هي امتلاء وخصب؟ إنها هما معاً. فهي وحدة الثنائية، وإنها في وحدتها هذه لتتثنى. الكينونة إذاً غاية الفراغ ومنتهاه، وهي في الوقت ذاته غاية العطاء وقمته(٨٩). وهي أفرغ المفاهيم، وفي الوقت ذاته الغنى الذي بالقياس إليه ينوهب لكل كائن كنه كينونته(٩٠).

ثانيها؛ إن الكينونة هي المفهوم الأكثر دلالة على الاشتراك، وفي الوقت ذاته المفهوم الأوحد الأفرد الذي لا مثيل له بذاته ولا نظير له في أمره. ذلك أننا نلاقي الكينونة في كل كائن. وما من كائن إلا وللكينونة إليه سبيل. فهي تعم الكائنات جمعاء وتلمها وتشملها. وإنها للجذر المشترك لكل كائن.

---

(٨٨) Jean Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger.» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 73 (1989), p. 619.

(٨٩) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 72.

(٩٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 198-199.

وبالجملة، المشترك الكينونة: لكل كائن فيها نصيب، تحضر في الشجر كما تحضر في الحجر، وتنجلي في الإله كما تنجلي في البشر. فهي القاسم المشترك: لكل كائن فيها قسمة، وله منها حظ ونصيب.

لكن، دعنا ننعم النظر في أمر الكائنات، تجد إن أنت فعلت أن لكل كائن، مهما باين غيره، مثيلاً ونظيراً ومشابهاً ومناسباً وشِكْلاً. هذه الشجرة تناظر تلك، وذا الحجر يشابه ذاك. لكل كائن في الكائن السوى نظير، وما من كائن إلا وله مثيل. والتناظر الأكبر أن كل الكائنات شأنها أن تتساوى في أنها «كائنات»: الشجرة تلقاء البيت كائن آخر، لكنها والبيت «كائن»، والبيت غير مالكه، ولكنه والإنسان «كائن». «الكائنية» بهذا المعنى رباط تتعالق فيه الكائنات كالليل الذي في حلكته تتساوى كل الأبقار سواداً. لكن، أَمَا للكينونة من نظير ومثيل؟ الحق أنه ليس للكينونة من كفء، ولا من مثنى، ولا من مثلث. وهي لا تشبه أمراً ولا يشبهها أمر في أي مكان وعلى أي حال. تلقاء تعدد الكائن، ثمة توحد الكينونة. أينما وليت وجهك ثمة تعدد الكائن. وما إن تفتش للكينونة عن مثيل حتى تجدها وليس لها نظير. ولا يمكن للكينونة أن تكرر أو تثنى أو تنقسم أو تنتصف، وحده الكائن تعدد وكثرة[٩١]. وبه يتضح أن «المفهوم» الأكثر اشتراكاً، والذي نعثر عليه في كل كائن، والأكثر اعتياداً حد فقده كل توصيف وتمييز، إنما هو المفهوم الأوحد الأفرد الذي ما كان من شأن أي كائن أن يبلغ فرادته[٩٢].

ثالثها؛ إن الكينونة هي المفهوم الذي من شأنه أن يفهم أكثر من سواه، وفي الوقت ذاته هي المفهوم الذي من شأنه أن ينحجب وينسحب ويستتر. ذلك أنه ما من أحد منا إلا وله إلى فهم معنى «est» سبيل، ولذلك فهو لا يقف عندها محققاً مدققاً. وفهمه ذاك يسعفه في فهم معنى «الكينونة» (Être)، فبالأحرى مفهوم «الكائن». وحتى إن تمنع علينا فهم بعض الكائنات ـ من غوامض ومجاهيل ظواهر الطبيعة مثلاً ـ فإننا نطمئن إذ نتذكر أن من شأن العلم أن يفك مستغلقها. إذاً، فهم الكينونة معطى لنا سلفاً من غير أن نعلم متى ولا كيف.

لكن، ما إن نشرع في طلب قول ما نفهمه عن الكينونة، حتى يرتج علينا

(٩١) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 73-75.

(٩٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 199.

ويستغلق الأمر أمامنا ونُشدَه ونُبهَت. فإذا بالذي حسبناه «مفهوماً» يصير لنا «مجهولاً»: نزيغ ونضلّ، ولا جملة تشفي، ولا تحديد يكفي، ولا لفظ يغني، ولا فكرة تهدي. . . ولئن كنا، ونحن في عالم الكائن، نستهدي على المجهول منه بالمعلوم، ونستغزي بالواضح على الغامض، ونستقوي بالجلي على الخفي، فأنى لنا بأن يتأتى لنا ذلك إذ نقبل على معامع الكينونة، لا سيما إن تذكرنا أنه خارج الكينونة لا كينونة أخرى تقارن بها إلا العدم، وأن من شأن العدم أنه غير متحدد؟ معنى هذا، أن من شأن الكينونة أن تمتنع عن كل تصوير وتنوير وتحديد وتحقيق، وذلك مهما سعينا إلى انتزاع سر كنهها منها. والحق أن الكينونة تمتنع الامتناع كله عن كل محاولة لاستكناه كنهها بدءاً من الكائن. فهي إذاً انحجاب وتوارٍ واستتار. وهي هروب من التجلي والتبدي والإظهار. وفي تواريها جُنَّةٌ لها ووقاية ووجاء. وإن لمن كنهها أن تستتر وتنحجب لا أن تسر وتنكشف(٩٣). وبهذا يظهر أن المفهوم لنا حد أننا نستسهل فهمه ونستيسره، فلا يثير فينا استغراباً ولا استفهاماً، إنما هو المفهوم الذي لا يمكن تصوره ولا حدّه. فهو أقرب ما يكون إلى العدم، ومن شأن العدم أن لا حدّ له. وإذا بنا بالمفهوم الأكثر مفهومية يصير مستغلق المفهومية ممتنعها(٩٤).

رابعها؛ الكينونة أشد المفاهيم تداولاً وتردداً على الألسن حد الابتذال. وإذ تُتداوَل على هذا النحو وتلوكها الألسن، فإنه يكاد الناظر يجزم أنها بلا أصل، مع أنها الأصل الذي لا يُستنفد والمعين الذي لا يبتذل ولا ينضب. ولو نحن تأملنا كنه الكينونة، لا بما هي ظهور، وإنما من حيث هي بطون، لأمكننا القول: إنها التمنع المطلق.

لكن، من شأن الظاهر أن يخفي الباطن. فنحن نلجأ إلى الكينونة في كل مكان وعلى أي حال. . . إذ ما من سلوك اتجاه الكائن إلا وفيه استحضار للكينونة أنى كانت جهة تعاملنا إزاءه. وما من أمر دقّ أو جلّ إلا ويستدعي استحضار أمر الكينونة. إنها المتخفية المتبدية. وما زالت تتبدى لنا في كل أمر حتى صارت كأنها عملة مستعملة، بل أكثر العملات استعمالاً وطلباً واستئجاراً وتداولاً وتناهباً. بيد أن استعمالها لا يفيد استهلاكها، ولا اشتهارها يفيد ابتذالها. فمن شأن معين الكينونة ألا ينفد، ومن شأن أصلها ألا ينضب. هي

(٩٣) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 77 sq.

(٩٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 199.

المطلوبة أبداً لنا المرغوبة، وهي المستدعاة أبداً المفتقدة، وهي المستعملة أبداً المتجددة. إنها أصل كل كائن ومنبعه ومكنته من نفسه. وإنها للأصل مهما استُعمل، وإنها للمعين مهما استُنضب[٩٥]. وبه يتضح، أن المفهوم «الأكثر» تناهباً واستعمالاً وتداولاً، الذي ديدننا أن نلجأ إليه في كل فعل وسلوك اتجاه الكائن، إنما هو ما يحفظ دوماً تجدد طلعته وفرادة بدوه[٩٦].

خامسها؛ إن الكينونة هي المرتكز الآمن والمستند الأوكد، وفي الوقت ذاته الهوة السحيقة والمهواة التي لا قعر لها ولا قرار ولا استناد إليها ولا استقرار. والحال أننا مهما صار لنا أمر الكائن مريباً، فإننا لا نرتاب أبداً من أمر الكينونة: مَعلَمة هي لنا لا مَجهَلة، ومألوفة هي لنا لا مستوحشة. ومهما بدا لنا الكائن بحراً مريباً، فإن الكينونة تبدو لنا شاطئاً هادئاً، بل لا شك يقوم لنا في أمر الكائن ما لم نستند إلى الثقة في الكينونة. وبالجملة، الكينونة هي الأمر الأوكد، وهي الشأن المعتمد. . .

لكن، ما إن نريد أن نسند إلى الكينونة مشاريعنا الخاصة بالكائن، تشكيلاً واستعمالاً، فإذا بالكينونة الأوكد تميد بنا، وإذا بجمرها يستحيل رماداً، وإذا بها، إذ نضرب بأيدينا إليها طلباً للمعونة، لا تقدم إلينا سنداً ولا عوناً، ولا دعماً ولا مستكناً. وإنها لأرض تميد تحت أقدامنا، ومستند يزيغ بأرجلنا. . . وإنها لمهواة بلا قرار ومفازة بلا معلمة[٩٧]. فالمستأمن من أمره الذي لا تعترينا فيه شبهة ولا مرية، إنما هو نفسه ما افتقد القرار والقعر. ألا إن الكينونة هوّة[٩٨].

سادسها؛ إن الكينونة هي ما يفتأ يشكل مجال قولنا. فهي «المنقال». لكنها في الآن ذاته هي الصمت المخيم. . . ذلك أن ما من «فعل» نستعمله، أو قل: «نفعِّله»، إلا ويتضمن بالضرورة قول الكينونة. . . وما من كلام عن الكائن إلا وهو، بمعنى ما من المعاني، كلام عن كينونته. فكل جملة، وكل كلمة، إنما من شأنها أن تقول الكينونة، حتى وإن لم تفصح عن ذلك بياناً. والقول أصلاً ـ مطلق القول ـ إنما هو قول الكينونة، والكلام كلامها،

---

(٩٥) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 83 sq.

(٩٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 199.

(٩٧) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 85-86.

(٩٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 199.

واللسان لسانها. وحتى حين نحن «نفعل» في صمت، و«نقرر» بشأن الكائن في صمت، فإنما نحن نحيل على الكينونة وإليها نشير. فالقول ما قالت الكينونة، والصمت ما قالته أيضاً. وإن الصمت لقول الكينونة. وهكذا، ما من شيء يقال ويعاد قوله قدر الكينونة، وما من شيء يقال إلا ويقال عن الكينونة، ولا يقال أمر ما خارج الكينونة.

لكن هذا القول، إن حقق أمره، ظهر أنه لا يفصح عن الكينونة، وإنما يظل عنها صامتاً. فهو قول عن الكينونة بمعزل، والكينونة تصمت عن كنهها فلا تنبس بنبت شفة أو قول. إنها تمنّع وسكوت. وهي مملكة الصمت حيث يخيم. وهي لا تستأذن الصمت في أن تنطق. لكن، ماذا لو علمنا أن صمت الكينونة أصل كل كلام ومعينه ومبدؤه[٩٩]؟

سابعها؛ إن الكينونة من أشد الأمور عرضة للنسيان، وهي في الوقت ذاته الذاكرة. ولئن ظهر لنا قرب الكينونة، فإن الكائن، بما هو مطمح كل إرادة ومعرفة إنسانيين، ينسينا ذا القرب، إذ ينسينا أمر الكينونة. هكذا تصيبنا بداهة الكينونة المفترضة بالعمى، وتنسينا أمر الكينونة الحق، وتسلمنا إلى النسيان بما هو العدم. والحال أن هذا النسيان، إن حقق أمره، ظهر أنه نسيان مضاعف: فهو نسيان أمر الكينونة، ونسيان أمر نسيانها ذاته. فهو نسيان، ونسيان النسيان. وبهذا النسيان تخمد الكينونة إلى خمول الذكر في الأذهان.

لكن، لئن دقق الأمر لظهر أنه ما من ملاقاة للكائن في حياتنا النظرية والعملية إلا واستحالت من غير الإحالة إلى كينونته. وما من إحالة إلى أنفسنا إلا وامتنعت من غير الإحالة إلى كينونتنا. فسواء تعلق الأمر بكينونة الكائن الذي نحن كائنوه، أم بكينونة الكائن الذي لسنا كائنيه، فإن مسألة «الكينونة» مسألة ما فتِئت تهمنا. ثمة إذاً تناقض بَيِّن: فالكينونة نسياننا الأول، وهمنا الأول. وهي مهملنا الأول، ومستندنا الأول. هذا فضلاً عن أنها متروكنا الأول ومذكورنا الأول. وإنها ذاكرتنا المنسية. وليس أفدح للإنسان من أمر أن ينسى ذاكرته وينسى نسيانه لها[١٠٠]. وبه يتضح، أن ما أُنسينا أمره هو في الوقت ذاته ذاكرتنا؛ عنينا «الكينونة». وما يُقال على وجه الكثرة في كل لفظ ننطق به أو اسم نردده أو نعت نؤلفه. . . هو ما يصمت من دون الكلام. وهو ما زال يصمت حتى لربما صار

(٩٩) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 86 sq.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩١.

الصمت ذاته؛ نعني أنه صار النسيان. فالمذكور في كل قول منسي[١٠١].

ثامنها؛ الكينونة هي القسر الأكثر قهراً، وهي التحرير والانعتاق ذاته. فهي تقسرنا وتضطرنا وتحررنا وتعتقنا. ثمة إذاً قوة تقهرنا في الكينونة وتقسرنا وتعنفنا وتستكرهنا وتعوزنا وتلجئنا. . . فالكينونة تضطر الكائن إلى أن يكون، وتلجئه إلى ملاقاتنا. وهي تجرفنا أيضاً وتتجاوزنا وتمحقنا وتسحقنا وتثقل كاهلنا. . . فهي بهذا قوة قاسرة ماحقة قاهرة.

بيد أننا لا نستشعر ثقل هذه القوة، وإنما نستخف عنفها الهادئ الوديع. نحن نشعر بقهر الكائن لا بقسر الكينونة. وإنها لتلاعبنا. وملاعبتها لنا إنما تكمن في كونها تبين الكينونة عن الكائن، فتحرره وتحررنا نحن معه إذ تحررنا منه، لكنها لا تحررنا منه إلا اتجاهه ونحوه. . . أي أنها تمنحنا فرصة أن نصير ذواتنا، فلا نستغرق في الكائن الذي ليس هو نحن، وإنما نصير الكائن الذي نحن هو. وإنها بالجملة، تحررنا من الكائن نحو الكائن. . .[١٠٢].

تاسعها؛ الكينونة هي الأمر الأقرب والأبعد في الحين ذاته. بعيدة هي في قربها، قريبة هي بعدها. وفي القول: «إنها الأقرب» إبعاد لها أصلاً، وذلك لأن ما من قرب، مهما بلغ حد الالتصاق، إلا وهو حافظ للمسافة. وإن أبعد البعداء لهو من كان قريباً في بعده. وقد يقام المرء مقام البعد وهو لا يدري. والحق أن الكينونة لا تكون أبداً في مبعد، وذلك لأننا نسكنها. لكن بما أن الكينونة هي الأقرب، فإن الإنسان لا يقتدر على قربها؛ أي لا يقتدر على أن يبقى في حضنها[١٠٣]. فقد يقام مقام البعد وهو يظن أنه في محل القرب، بعيد هو من حيث يظن القرب، ومصدود هو من حيث يظن القبول. ويحدث أن يكون الأمر القريب منا غير محتاج إلى أن نذكر قربه، وذلك بخلاف الكائن، فإننا نسعى دوماً إلى حفظ قربه. ولا شك في أن شدة القرب توجب الخفاء، كسواد العين من الإنسان، فإن الإنسان لا يدرك سواد عينه لشدة قربه منه. فباعتبار توسطنا بين صنوف الكائن، فإن الكينونة هي لنا أبعد البعداء، وباعتبار تعلقنا بالكينونة، فإن الكينونة لنا أقرب القرباء؛ أي أنها أقرب لنا من أي كائن كان[١٠٤].

---

(١٠١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 200.

(١٠٢) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 91-92.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(١٠٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 237.

غير أن هذا القرب يبقى عنا متوارياً، وذلك ما دام الأصل فينا أن نستغرق بالكلية في الكائن نستدنيه ونستقربه. ألا ما أعجب الإنسان: يتجاهل القريب فيستبعده، ويأنس بالبعيد فيستقربه! فمن شأن الكينونة أن تكون أقرب إلينا من حبل الوريد، ومن شأن الكائن أن يكون أبعد منا من البعد ذاته. لكننا نستدني هذا ونستبعد تلك![١٠٥] وإنها، باعتبار الفكر العامي، أبعد البعداء، وإنها، باعتبار الفكر المتفرد المتوحد، أقرب القرباء[١٠٦]. وبه يتضح، أن الكينونة هي قمة البعد عنا، البعد الذي هو على التحقيق قمة القرب. قريبة هي الكينونة منا القرب كله. قريبة هي منا ومن كل ما هو أقرب إلينا مما وضع تحت تصرف أيدينا وعلى مقربة من أعيننا وبقرب آذاننا[١٠٧]. وإنها لمن القرب إلينا الحد الذي تعمى عنه بصيرتنا، فنستبعدها ولا نراها دنيّة. ذلك أنه بالنسبة إلينا نحن بني البشر الطريق نحو الأمر القريب منا هي الأطول، وبالتالي الأشق والأجهد؛ عنينا بها طريق الكينونة[١٠٨]. ولذلك قام موقفنا من الكينونة على مبدأ «تقريب البعيد» و«تبعيد القريب»، ولم ندرك أن في بعد الكينونة قرب القريب[١٠٩]، ولا علمنا أن الكينونة «اقتراب»[١١٠]. وهي اقتراب طالما لم نتنبه إليه، وذلك بسبب بحثنا في أمور بعيدة عنا، بينما الشأن القريب الأليف يظل غريباً عنا ولنا مستوحشاً[١١١]. وليس لنا إلا أن نتمثل، في هذا المقام المفارق، بقول الشاعر: إن ما أنت باحث عنه لأمرٍ قريب منك، حتى إنه قد لقيك قبل أن تفتش عنه[١١٢].

بهذه التوصيفات التسعة مجتمعة يظهر أن الكينونة هي الأمر الأفرغ، والأكثر اشتراكاً، وهي الأمر الأبده، والأكثر تداولاً على الألسن، ومحل الثقة المتردد على الأفواه، والمنسي، والقاهر القاسي. وفي الآن ذاته تبدت

---

(١٠٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 88.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٠٧) Heidegger, *Questions I et II*, p. 521.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(١٠٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 178.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(١١١) Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, les essais; 90 (Cher: Gallimard, 1958), p. 339.

(١١٢) هولدرلن (Hölderlin)، مذكور في: Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. de l'allemand par Henry Corbin [et al.], classiques de la philosophie, nouvelle édition augmentée en 1974 ([Paris]: Gallimard, 1973), p. 29.

بما هي بذل ووحدة، واستتار وأصل، ومهواة وتمنع، وذاكرة وتحرير. . . بمعنى آخر، ما كانت الكينونة مجرد اسم للمفهوم الأكثر عمومية وفراغاً، وإنما هي العطاء الذي منه كل امتلاء الكائن نابع. فلا مسوّغ لتجريد الكائن من صفته الكينونية وقصر النظر عليه وحده دونما اعتبار أساس تجليه وتبديه. وما الكينونة بذلك المفهوم النمطي الموحد الذي يشترك فيه كل كائن فيضيع بين الكائنات تشابهاً وتناظراً لكل منه نصيب، إنما ليس للكينونة مثيل ولا نظير. ولا يعني هذا أنها النمط الموحد الذي لا بينونة فيه، وإنما ما كانت بينونتها تكراراً ولا اختلافها اجتراراً، بل لكل كائن سمة كينونته المخصوصة وقسمة أنطولوجيته المفرودة. وما كانت الكينونة بديهة البديهيات التي ليس من شأنها أن تعتبر، وإنما هي الفرادة والتميز والمسألة التي تدعو إلى النظر. وما كانت الكينونة بالأمر المتردد المتكرر، ما دام يقال اسمها عند نطق اسم كل كائن، إنما المتبذل الكائن لا الكينونة. وبالجملة، الكينونة ما افتقر واغتنى، واشترك وانفرد، وفهم واستغلق، واستعمل وتجدد، وتأكد وارتج، وقهر وحرر، ونسي وذكر، وقيل وامتنع عن القول(١١٣). فهي الشأن الفقير والغني، والمشترك والمتفرد، والمفهوم والغامض، والمستعمل والمتجدد، والأكيد والمرتج، والقاهر والمحرر، والمنسي والمذكور، والمقول والمُصمَّت.

ذاك هو «وجه الكينونة المزدوج» التعارضي الدال إلى كنهها. وهو وجه يحفظ في وحدة موحدة. بيد أن هايدغر يرفض أن ينظر في هذا الوجه التناقضي تحت اسم «الجدل» أو «التوليفة التصالحية» [الهيغلية]. ذاك أن من شأن الجدل، في تصوره، أن يعمد إلى تصيد فرصة وجود المتعارضات لينطلق من قمقمه موحداً ومؤلفاً؛ أي لاغياً لما يميز الأمر المتعارض بما هو أمر متعارض(١١٤). وإن شأنه أن يخنق التعارضات فيفوّت على الفكر، بأثر من فعله الاستكراهي هذا، فرصة النظر فيها وتأملها(١١٥). فالاعتبار الجدلي بهذا قاتل التعارضات. وليس يفعل ذلك لاقتداره على النظر في مهواة هذه التعارضات نظرة متجرئة مقدامة، وإنما هو يفعل ذلك بوصفه «مَهرَباً»؛ أي بوصفه مسلكاً من شأنه أن يتفادى ويتحاشى الاجتراء على الأمر المتعارض،

---

(١١٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 200.

(١١٤) Ibid., tome 2, p. 198.

(١١٥) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 72.

فيعمد إلى توحيد المتعارضات في وحدة كذوبة واهية واهمة(١١٦). ولهذا كله، فإنه لزم تفادي إعمال آلة «الجدل» في النظر إلى أمر التعارض الذي يسم كنه الكينونة(١١٧).

وفضلاً عن هذه التوصيفات الثنائية والتوسيمات الازدواجية، عمد هايدغر إلى إحداث توصيفات للكينونة أحادية فردية. فقد وصف الكينونة، بدءاً، بكونها «الشأن الأشرف» (das wüdigste)، بما أنها تثبت الميزة على كل كائن وفي كل كائن ولأجله. وقد بلغت من الأشرفية والنبالة والسمو الحد الذي دفع بهايدغر إلى أن يستعير لها صورة «الأثير» المتسامي. أوَليست هي الأثير الذي يتنسمه الإنسان، والذي من دونه يسقط أسفل سافلين؛ نعني أسفل من الحيوان الأعجم؟(١١٨) والأسمى بالأسمى يذكر؛ فقد نعت هايدغر الكينونة بكونها «الأمر المتعالي» (Transcendens)، لا بالمعنى السكولائي اللاهوتي؛ أي الأمر الروحي المفارق لعالم الحس، وإنما بمعنى «الأفق» الذي يتطلع إليه الدازاين وإليه يتوق ويسعى؛ نعني الأمر الذي يعلو على الكائن فيشترع الإنسان نحوه ويستشرفه ويشرئب إليه ويتخارج ويوجد(١١٩). بيد أن السمة التي وقف عندها هايدغر أكثر من غيرها في توصيفه للكينونة أنها إفضال وانبذال وعطاء وانوهاب وإنعام (Don, dispensation). فالكينونة، بكنهها، وهّابة معطاء منانة منعامة. ولئن كان الإنسان قد تلْقى، إذ هو وُجد، المنح والإفضال والأعطيات العديدة، فإن أفضل هذه الأفضال وأمنح المنح وأبذل البذول وأنعم النعم إنما هو كينونته ذاتها. فهي الأعطية العظيمة؛ نعني ما أعطينا مما نحن عليه وكيف. وأعطى العطاء في كينونتنا فكرنا. وعلى فكرنا أن يكون فكراً مقراً بالإفضال، معترفاً شاكراً وفياً ذاكراً جميل الكينونة غير ناكر أو منكر؛ أي أن عليه أن يلتفت بالشكر إلى الكينونة البذّالة المعطاءة المفضالة. وليس لنا أن نقدم الأعطية تلقاء الأعطية، مهما دقت أعطيتنا وجلت أعطية الكينونة، وإنما الشكر أن نفكر. فأن نشكر معناه أن نفكر(١٢٠). ذاك

---

(١١٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 196.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(١١٨) Martin Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édité par Hildegarde Feick, classiques de la philosophie (Mayenne: Gallimard, 1977), p. 171.

(١١٩) Heidegger, *Etre et temps*, p. 65, note a.

(١٢٠) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 149.

هو ما يسميه هايدغر «الفكر الشكور» الذي هو، بما قام عليه من حفظ ذكرى الكينونة والامتنان لجميلها، «فكر وفي»، أو قل: إنه «فكر أمين مخلص»، بل قل: إنه «فكر مستأمن مؤتمن». وبالجملة، إنما الكينونة إفضال والفكر عرفان[١٢١].

أما بعد، فلنا في هذه النكتة اللغوية جليل الفائدة: ذلك أن «الكينونة هي اللفظ الوحيد الذي لا يخبر عنه بالقول: إنها كائنة (das Sein ist) (l'être est)؛ لأن من شأن هذا القول أن لا يجري إلا على كائن. إنما يقال عن الكينونة: «ثمة الكينونة» (Es gibt das Sein)، (Il y a l'être). وفي صيغة «ثمة» دلالة البذل والعطاء. إن الكينونة هي ما يعطي ويهب الكينونة؛ نعني كينونة الأشياء. ولما كانت تعطي ذاتها، فإنها كانت المنبذلة المنوهبة المعطاء؛ بمعنى أنها تنبذل وتنوهب وتنعطي وتنمنح. وما يعطى هنا «Es» هو الكينونة ذاتها. إنها ما يعطي ويهب ويمنح. فهي العطية والهبة والمنيحة. وبالجملة، إنما كنه الكينونة أنها البذل والوهب والإفضال. وعطاؤها معناه إيجادها «الفسحة» و«الفرجة» و«الفجوة» التي فيها يظهر الكائن وينجلي ويتبدى؛ نعني كينونته[١٢٢]. وما زالت فكرة «البذل» و«الإفضال» هذه تستأثر باهتمام هايدغر حتى جعل البذل ـ الذي يرمز إليه التعبير الألماني (Es gibt ـ) فوق الكينونة ذاتها، وجعل الكينونة والزمن موهوبين؛ أي أنه جعل الكينونة الوهابة بذاتها هبة وانوهاباً وبذلاً وانبذالاً[١٢٣]. فهي الواهبة المنوَهِبة وهي الوهابة الموهوبة. ومن ثمة، ساغ عنده القول: إن الوجود ينفعل بالجود، وما ساغ القول: إن الجود ينفعل بالوجود؛ لأنه جعل الجود بدئي والوجود تبعي.

ولا يفهمن من هذا العطاء معنى «السبب» أو «الفاعل» أو «الصانع» أو «الخالق»، على نحو ما درجت على تصوره الميتافيزيقا بفهمها الكينونة بما هي «سبب» كون الكائنات أو بما هي «علة فاعلة». فهنا نكتة فهمية دقيقة تذهب بأكثر العقول نباهة مردها إلى لغة هايدغر التي تكاد تشبه اللغة الصوفية: ليس من شأن الكينونة أن «تخلق» أو «تفعل» أو «تسبب». فما هي بالخالق ولا بالفاعل ولا بالمسبب، ولا ثمة علاقة «خلق» و«فعل» و«سبب» بينها والكائنات،

---

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١٢٢) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 199 et 92 resp.

(١٢٣) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٩٨ وما يليها.

على نحو ما هو سائد في التصور الديني لمفهوم «الإله». ذلك أن «الكينونة ليست من الإله بشيء، ولا هي أساس العالم وسنده الذي عليه قام»[124]. إذ بَعُدَ أن تكون صلة الكينونة بالكائن صلة «فعل». فمثلما الكينونة لم يخلقها غيرها، فإنها لا تفعل شيئاً بنفسها. إنها تجري بمعزل عن كل فعل سببية، لا سبب قبلها فعل فيها أو وجهها، ولا هي ينتج من تجليها فعل[125]. ولأن الكينونة ليست من الكائن بشيء، فبَعُدَ أن تتم تسويتها بالإله. أوَليس يقال عن الإله: إنه كائن؟ أوَليس في التفكير بالكينونة بما هي إله تسويتها بالكائن؟ كلا؛ ما الكائن بالمخلوق (ens creatum)، ولا الكينونة بالخالق (Creator).

فالحال إذاً أنه يوجد مكتوباً على مدخل فلسفة هايدغر: أيها الداخل، دع عنك كل فهم للكينونة صادر عن الحس المشترك؛ نعني تصور الوجود بمعنى الموجود والكينونة بمعنى الكون، واطرح فاسد الاعتقاد القائل: لولا الوجود ما وجدنا، ولولا الكينونة ما كنا... إنما من شأن هايدغر أن يقوض آراء الحس المشترك والميتافيزيقا على حد السواء. ولذلك تجده يعكس ذلك القول، ويرى أنه لولانا لما كان للكينونة أن تكون. وليس معنى هذا القول بنزعة إنسية تجعل من الإنسان مركز الكون، وإنما معناه أن «المحل» الوحيد لانفتاح الكينونة؛ ومن ثمة فهمها والإبانة عنها، إنما هو الإنسان. إذاً، ما كانت العلاقة بين الكينونة والكائنات علاقة «تسبيب» أو «تعليل» أو «تفعيل»؛ نعني علاقة سببية علية فاعلة، لا ولا الكينونة «أساس» الكائن أو «سببه» أو «علته». ولذلك لزم إطراح مفاهيم «العلة» و«السبب» و«الفعل»، والاستعاضة عنها بفعل الشأن فيه أن يستتر وراء ما فكرت فيه الميتافيزيقا تحت هذه الأسامي؛ نعني فعل «الإفضال» و«الوهب» و«البذل» و«العطاء» بما هو تحرير الكائن من انحجابه في الكينونة وتفتيحه على العالم، أو قل: فسح المجال أمامه لكي يكون[126]. إنما الكينونة ما يهب الكائن خصوص كيانه، ما يشكل كينونته المخصوصة. هذا مع سابق العلم هنا أن «التشكيل» لا يفيد معنى «الفعل» أو «التسبب» أو «الإنتاج» أو «التخليق» أو «التمكين»؛ بمعنى جعل الكائن «ممكناً». إنما التشكيل الوهب والبذل. فالكينونة ما يبذل للكائن حق الكينونة، ما يمنح كينونة الكائن حقها في الكيان؛ إذ سبق أن تحصل أن

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٣١٦.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

كينونة الكائن أعطية ومنحة وهبة[127]. إنما التشكيل هنا «ترك الكائن يكون، أو قل: تركه يحضر». فهو ضرب من التسمح في الحضور والانبثاق والبروز. ولئن كان من شأن الكائن أن يتقدم نحو الحضور، فلأن الكينونة هي ما يهبه هذا الإمكان، ما يدعه يبين عن كنهه فلا يخفيه، ما يجلّيه فلا يعمّيه، ما يحرره من خفيته، وما يفتح عليه ظلمته ويحرره من انحجابه. فالكينونة «منبع» و«مصدر» و«أصل» الكائن، لا بالمعنى العِلِّي؛ أي معنى «الأساس» و«السبب» و«العلة»، وإنما بمعنى ما يسمح بالانبثاق والتفتق. وبالجملة، لا سبيل إلى فهم الصلة بين الكينونة والكائن إلا بوفق المبدأ: «دعه يكون». فأمرها أنها هي التي تدع الكائن يكون. وإنها لترك ودعة وتخلية. «دع»، لا بمعنى: «أفعل» و«سبب» و«أثر»، وإنما بمفاد: «إمنح» و«أعط» و«هب»[128]. فهي «دع» الإفضال، لا «دع» السببية[129]. وهي «دع» الإحضار، لا «دع» الفاعلية.

ومرة أخرى، أنت واجد هايدغر يستحضر صفة «البذل» ونقيضها «الحفظ». فليست الكينونة البذل وحده، وإنما هي الحفظ أيضاً والصون. بالبذل تتجلى لنا، وبالحفظ تختفي عنا. إنها انعطاء وتمنّع في الآن ذاته، وبذل وحفظ، ووهب ومنع[130]. وإن شأن الكينونة كشأن القمر: استرار. فهي مثله نعلم أنها حاضرة، لكن في حضورها غياب؛ أي استرار، وذلك بما أفاد معنى «السر» و«الستر» معاً. فهي إذ تنوهب لنا في الكائن، فإن من شأنها أن تتحفظ بذاتها، فلا تظهر، وذلك ستر لها أن تبتذل بالإظهار، وأن ينادى عليها بلسان الاشتهار. وهي إذ تجلي لنا الأشياء، فإن من شأنها أن تخفي عنا كنهها، فلا تتبدى. فمثلما هي البذل، فكذلك هي الحفظ. ومثلما هي الوهب، فكذلك هي الصون. ولئن هي انوهبت، فإنها لا تنوهب إلا بمقدار. ولئن هي انبذلت، فإنها لا تنفتح إلا باعتبار. ولربما لهذه الأوصاف المتعارضة، التي تذهب بأكثر العقول دربة على الجدل واستئناساً بالتصوف، وجدت هايدغر يعلن عن عدم كفاية لفظ «الكينونة» ذاته للعبارة عن كنهها ومؤاده، وألفيته ينوع أساليب الكناية عن الكينونة إما بأفعالها أو بأفضالها. فكنت تجده يعبر عنها بما هي «الامتداد الحر» و«الانفتاح» و«الإفضال» و«البدو» و«التجميع»، كما كنت تجده

---

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦٨.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٢.
(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٥٢.
(١٣٠) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 309.

يكني عنها بالأمر «البسيط» و«القريب» وغيرها من الكنايات كثير لا ينحصر.

ومثلما انكتب على باب فلسفة هايدغر: أيها الداخل، دع عنك كل أمل في فهمها بمعنى «السبب» أو «الفاعل»، انكتب على الباب نفسه تحذيره: أيها الداخل، دع عنك كل فهم للكينونة بمعنى «ما كان»؛ أي بمعنى «الماضي» بما هو البدء أو البداية على سبيل القول: في البدء كانت الكينونة؛ بمعنى حصلت وحدثت... إذ ينبغي، عنده، عدم فهم الكينونة بمعنى الماضي؛ أي قرنها بالبعد المنقضي من الزمن. إنما بالضد يقرن هايدغر الكينونة بالمستقبل. والحال أن بين التخلي عن فكرة الكينونة بما هي «الأساس» و«السبب» و«العلة»، والتخلي عن فهمها بما هي «الماضي»، تعالق وتطالب. ذلك أننا نتصور العلة دوماً بما هي المبدأ؛ أي بما أنها ما حدث في البدء. وليست الكينونة ما حدث في البدء، وإنما هي بالضد أفق للتحقيق. ها قد أطلق هايدغر مفهوم «الكينونة» من رسوخه في الأمر الماضي (المبدأ، الأساس، العلة) ليطوّح به نحو الشأن الآتي (الإمكان، الاستقبال، المشروع). وبدلاً من القول: «كانت الكينونة»، أو «حدثت الكينونة»، فإنه يلزم القول: «ستكون الكينونة»، أو «ستشرع الكينونة». وبدلاً من القول: «ما كان كان»، يلزم القول: «ما كان سيكون». وذلك باعتبار أن المستقبل هو البدء. والحال أن الأمر المتعلق بالمستقبل إنما يعبر عنه بلفظ «المشروع» (Entwurf)... فالكينونة مشروع للتحقيق أو الإنجاز، ونحن ننجز الكينونة لا الكينونة أنجزتنا. بمعنى أن الإنسان، إذ هو الكائن الذي أوتي المقدرة على فهم الكائن، فإن من شأنه أن يرسم لكينونة الكائن مشروعيتها وبنيتها. وذاك مشروع منطرح إلى المستقبل منفتح عليه[١٣١].

والأمر المتعلق بالمستقبل يعبّر عنه أيضاً بلفظ «الإمكان». فالكينونة إمكان للتحقق في المستقبل؛ أي أنها مشروع للإنجاز. والتوليف بين «المستقبل» و«المشروع»: ذاك هو ما أفادته دلالة «الحرية». فكينونتنا حرة. ومن الحرية أن ننخرط في تحقيق كينونتنا. غير أنه لا يلزم حمل مفهوم «المشروع» أو «التحقيق» هنا محملاً إنسياً، وجعل الإنسان محققاً لمشروع الكينونة بمعناه «الوجودي»... إنما من شأن المشروع أن يدرك بدءاً من فهم الكينونة. إذ لا

---

(١٣١) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 80-81.

مجال لتحقيق الكينونة إلا بفهمها فهماً قبلياً. فأنت تنجز ما فهمته بدءاً. والفهم يلزم أن يفهم بمعنى «القيام»؛ أي بمعنى ما يقوم وينهض... ثمة يقوم في انفتاح الدازاين، لا الإنسان، مشروع الكينونة... والمشروع انفتاح من شأنه أن يفتح الكائن... أي أن يترك فيه «فتحة»، أو «فسحة»، أو «فجوة»... ولذلك يتحدث هايدغر عن «محل» الكينونة، أو «موقعها» أو «موطنها» أو «مجلاها» (Le Site) بما هو مجال «فسحتها» و«مَجلى» بينونتها، وعن الإنسان بما هو «مَجلى الكينونة» أو «مجال انفساحها» أو «محل فسحتها»[١٣٢].

كلا؛ ما كان مشروع الكينونة ليفيد مشروعاً للإنسان؛ بمعنى إسقاطاً أو خيالاً أو استشرافاً أو استباقاً أو حلماً أو استيهاماً، وإنما هو مشروع الكينونة ذاتها. إذ «ليس ثمة ما من شأنه أن يقيم مشروع الكينونة سوى الكينونة ذاتها»[١٣٣]. فما كان مقر المشروع ذاتية الإنسان، وإنما هو خبرة الكينونة ذاتها بوصفها كينونة منطرحة هناك منقذفة. وما كان الإنسان من «ينظم» و«يهيئ» و«يعد» كينونته أو وجوده ـ وهو الأمر الذي يفهم عادة من لفظ «المشروع» ـ وإنما هو من يجد كينونته أصلاً وبدءاً منطرحة. بل إن كينونته انشرعت بدءاً وانطرحت. وإننا لنجد كينونتنا أمامنا مرمية منقذفة منطرحة. فنحن، بمعنى ما من المعاني، منطرحون (geworfen)، وذلك من غير أن نعلم مسار هذا الانطراح، ومن غير أن نأخذ بزمامه فنوجهه ونقود هذه الكينونة المنطرحة، أو قل: هذا الانطراح، وإنما بالضد، نحن أميل إلى تفادي أمر انطراحنا ومخاتلته. ومع ذلك، فإننا مطالبون بتحمل كينونتنا المنطرحة بشكل ما من الأشكال. وهذا يعني أن كينونتنا ما كانت كينونة منطرحة وحسب، وإنما هي أيضاً «مشروع» يحمل مسار كينونتنا بما هي ما بعث إلينا به فتحملناه، على أن ينفتح أمامنا أو ينغلق[١٣٤]. وبقدر ما يكون الإنسان ما يفتأ ينشرع. وإن لسان حاله ليقول: «صر ما أنت كائنه».

إن الإنسان كائن في العالم. وهو، بما هو كائن يملك قدرة الكينونة،

---

(١٣٢) انظر مثلاً: Heidegger, *Questions III et IV*, p. 424.

(١٣٣) هايدغر مذكور في: Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 618.

(١٣٤) Martin Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, trad. de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier, édition de Suzanne Ziegler, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1988), pp. 164-165.

تنوهب له إمكانات. وهي إمكانات موجودة أصلاً في كينونته ثاوية كامنة، وما عليه إلا أن يثيرها ويوقظها. يمكنه بدءاً أن يفهم ذاته، وبالتالي أن يقيم مشروعه بدءاً من عالمه. كما يمكنه أن يفعل بدءاً من كونه يحيا من أجل ذاته، فيحيا على إمكان (مشروع) دخيل أو أصيل(١٣٥). فلئن كان شأن الكينونة أن تنجلي للإنسان في مشروع انقذافه وخروجه عن ذاته؛ أي في مشروع تعاليه، فإن هذا المشروع ليس من شأنه أن يخلق الكينونة أو يضعها(١٣٦). ولهذا يحذر هايدغر من فهم «الكينونة» بما هي مخلوقة للإنسان أو بما هي نتاجه. إنما الشأن في الكينونة أن تتعالى على الإنسان وتتجاوزه. فأنى له بأن يخلق ما يتجاوزه ويتعالى عليه؟(١٣٧) وكيف له أن يكون سيداً على الكينونة؟(١٣٨) ومثلما عبر هايدغر عن الأمر المتعلق بالمستقبل بلفظي «المشروع» و«الإمكان»، فقد عبر عنه أيضاً بلفظ «الوعد». ذلك أنه اعتبر الكينونة وعداً بانعطائها وانوهابها(١٣٩). والمتحصل من سمة الكينونة هذه، بما هي المستقبل لا الماضي، أن الكينونة ما كانت مفهوماً للتمثل، وإنما هي مفهوم للتحقق والإنجاز(١٤٠).

وأخيراً، انكتب على باب فلسفة هايدغر: أيها الداخل إلى هنا، دع عنك كل أمل في «تفسير» الكينونة. إن قصاراك أن «تفهم» الكينونة فهما أنطولوجياً متقدماً، وذلك بعد أن كان قد تحصل لك، قبلاً، فهمها فهماً عفوياً متقدماً عن كل درك أنطولوجي. وبالفعل، ثمة فارق لدى هايدغر بين «التفسير» و«الفهم». فما كان «فهم» الكينونة بتفسيرها، وما كان تفسيرها بالأمر المتأتى. ولئن سوّى الحس المشترك عادة بين التفسير والفهم، وذلك بأن جعل من تفسير الشيء فهماً له وتفهيماً ـ وحتى إن لم يفعل، فإنه ميز بينهما التمييز الطفيف، وذلك بأن جعل التفسير فهماً للظواهر المادية، والفهم تفسيراً للظواهر النفسية والروحية ـ فإن هايدغر قابل، إن لم نقل إنه عارض، بين المفهومين. أكثر من هذا، اعتبر التفسير استكناهاً شبيهياً لروح الفهم من شأنه أن يفسده ويشوهه ويحرفه. فعنده ثمة بينونة بين التفسير والفهم، بله ثمة معارضة كنهية؛ أي تعارض بين كنهي الأمرين. ذلك أن الشأن في «تفسير»

---

(١٣٥) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 190-191.

(١٣٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 26.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٣١١.

(١٣٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 295-296 et 312-313.

(١٤٠) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 297.

الأمر إنما هو رد غامضه ومعميه إلى واضحه ومجليه، أو هو رد مجهوله الأول إلى معلومه، وضبط مبهمه. ولئن تؤمّل كنهه لظهر إذاً بما هو «مهرب» إلى تصيير الأمر غير المعتاد معتاداً، والمشكل مفهوماً، والمبهم واضحاً، والملغز مفسراً، وذلك بحيث يجد المفسر هدء البال المطمئن في تحويل المجهلة لنا إلى معلمة. ولهذا اقترن التفسير دوماً بالهدء والطمأنينة والسكينة. والحال أنه حيثما سعى المرء إلى أن يفسر الأمر، فإنه لا إمكان لفهمه ولا مجال لقيام درايته. إنما من شأن التفسير أن يسد على الفهم منافذه.

أما الفهم، فلئن فهمناه أحق الفهم، ألفينا أنه المعرفة بما لا يمكن تفسيره والدراية بما لا يمكن شرحه. فالفهم قرين ما لا ينشرح، مثلما هو التفسير رهن ما ينشرح. إنما الفهم أن تعتبر ما لا ينفسر بما هو كذلك. ولذلك، فإن فهم لغز ما، لا يعني شرحه؛ بمعنى فك إلغازه، وإنما بالضد تركه على ما هو عليه؛ أي بما لا يمكن لحساباتنا الضيقة أن تقتدر عليه أو تستوعبه. ولهذا السبب، جاز صوغ القاعدة الهرمنوطيقية التالية: بقدر ما نفهم الأمر أحق الفهم، تنفتح آفاق ما لا ينفسر وتتسع[١٤١]. وإن الأمر لأحق بالانطباق، بدءاً، على مفهوم «الكينونة». ألا إن الكينونة «لغز» و«سر»، فلا مساغ إلى فهمها بهتك سرها وفك لغزها! وإنها لاسترار واستتار؛ بمعنى «السر» و«الستر» معاً. فينبغي عدم هتك سرها ولا فضح سترها. وما يفتأ هايدغر يذكرنا بأمر «إلغاز» الكينونة و«إعتامها» و«تعميتها»، وما يفتأ يذكرنا بشأن «غرابتها المقلقة»، حتى عدت أنطولوجيته «أنطولوجية سر» أو «أنطولوجية ستر» أو «أنطولوجية لغز» أو «أنطولوجية غرابة». وهي أنطولوجية تنقاد إلى القاعدة الهرمنوطيقية القائلة: يلزم على المرء، وقد تبدت الظواهر أمامه ملغزة، ألا يتخلى عن إلغاز الأشياء، أو يتمحل الحيل لاستبعادها أو استكراهها على البوح بما تلغزه وتعميه وتسره وتستره، وإنما عليه، بالضد من ذلك، أن يرفد طابعها الملغز المسر ويقويه ويعززه، وأن يرسم على رمادي الأمر الملغز رماديه. . . ذاك هو السبيل الفريد إلى «فهم» الكينونة، لا إلى «تفسيرها»[١٤٢].

ولعل من هذه الجوانب الملغزة التي تحقق، على التدقيق، إحدى تخوم فكر هايدغر، أنه لئن حدث لبادي الرأي أن فكر بالكينونة، فإنما يكون ذلك على

(١٤١) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, pp. 22 et 229.

(١٤٢) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 95.

سبيل أنها تفيد «الوجود» و«الحياة» و«العيش»، بينما يرى هايدغر، بالضد من ذلك، أن الكينونة يلزم أن تقرن بالعدم والموت والتناهي؛ بمعنى أن التفكير بالكينونة تفكير بأمور الموت والعدم، بينما التفكير بالحياة، إن حقق أمره، تفكير بالعدم. ذاك تفكير عميق، وهذا تفكير سطحي(١٤٣). وكثيراً ما تساءل هايدغر عما إذا ما لم يكن الموت الظل الذي تحمله الكينونة في تضاعيفها وثناياها المخصوصة وأنحائها وأرجائها(١٤٤). والشيء بالشيء يذكر، لئن نحن اعتدنا التفكير بالكينونة بما هي الأمر غير المتناهي والشأن الأبدي والقضية الدائمة، فإنه بالضد يستفاد من فقرات هايدغر ما لا يتعلق بموت الإنسان ونهائيته وحسب، وإنما بتناهي الكينونة ذاتها التناهي. وذاك تخم آخر من تخوم فكره.

ثانياً: تعالقات

بهذا أتينا على تحديد وتوصيف المفاهيم الثلاثة التي دار عليها فكر هايدغر. غير أن هذا الفكر ما قام ليفرد ويفصل، وإنما هو نهض ليوحّد ويوصّل؛ أي أنه أتى ليبرز أنحاء التعالق بين «الدازاين» و«الكائن» و«الكينونة». أكثر من هذا، لم تقم هذه المفاهيم أبداً بذاتها، ولا هي استقامت بفرديتها، وإنما ما نهضت إلا بتعالقها. فلا فكر لهايدغر إلا فكر التعالق بين هذه المفاهيم. بل إن فكره هو التعالق ذاته بين «الدازاين» و«الكائن» و«الكينونة»، ولا ميزة لهذه «الفلسفة» إلا بذاك التعالق والترابط. لننظر في أمر هذا التعالق بما هو، بدءاً، تعالق مثنوي. ثم لنحاول، بعد ذلك، أن نستخرج بنيته الثالوثية.

١ ـ الإنسان والكائن

سبق أن ألمعنا إلى أن الدازاين هو، بدءاً، كائن يستوطن «بين» كائنات. إذ ما إن يوجد هو، حتى يوجد قرب الكائنات وبينها. فهو كائن الشأن فيه أن «ينتمي» إلى الكائنات. ولذلك يتحدث هايدغر عن صلة الإنسان بالكائن بما هي صلة «انتماء»(١٤٥). بيد أن «بين» هذه ـ التي تحيل إلى وجود الإنسان بما هو وجود «بيني» ـ مبهمة ملتبسة. فهي توحي، أولاً، بأننا إن وضعنا الكائن

---

(١٤٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 365.

(١٤٤) رأي هايدغر ورد في: Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 217.

(١٤٥) انظر مثلاً: Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 98.

الإنسي بين الكائنات انجلى محله بما هو الكائن الضئيل الهش العاجز المنزوي في محل هامشي. وهذا أمر حق، إن نحن نظرنا إلى الكائن الإنسي بالقياس إلى باقي الكائنات ـ العالم ـ إذ يتبدى لنا أنه كائن ضئيل، إن قورن بقوى الطبيعة وسيرورات الكون أظهر أنه الكائن الهش، وإن قورن بقوى التاريخ ومصائره أظهر أنها تمحقه وتسحقه، فلا اقتدار له على رفع تحديها وهو الكائن العاجز الوهن، وإن قورن بديمومة الدهر وأحداثه الكونية وماجرياته التاريخية بدا الكائن العابر[١٤٦]. وإنه لحقاً منوط بالكائن الغير (قوى الطبيعة والكون والتاريخ والزمن. . .) مرتهن به ملحق موكول إليه مستتبع، مهما استقوى بثقافته وتقنيته لن يستطيع استعباد الكائن واستتباعه. أوَليس الوجود يعني الاستتباع للكائن والارتهان له والإناطة إليه والانتظام في سلكه؟[١٤٧] أوَلسنا بحاجة إلى الكائن، وذلك حتى إن كان يحاصرنا ويهاجمنا، وأنه إذ هو يحررنا، فإنه كذلك يرهقنا ويثقل كاهلنا؟[١٤٨] أوَلسنا، تبعا لهذا الاعتبار، كائنات متناهية وأليس وجودنا وجوداً متناهياً؟

غير أن لوجود الإنسان «الوجود البيني» هذا معنى آخر، وللفظ «بين» هذا وجه مختلف. ذلك أن الإنسان، وإن هو وُجد بين الكائنات أو في حضن الكائن، فإن له ما ليس للكائن السوى. فهو كائن ليس كمثله كائن. وميزته تكمن في أن له المقدرة على أن «يسلك» اتجاه الكائنات الأخرى، في حين لا تقتدر هي على السلوك اتجاهه ولا تجاه بعضها بعضاً إلا بضرب من التجوز باللسان. ولئن حق أن لها ضرباً من «التوجه» نحو غيرها، فإنه ما كان «سلوكاً»، وإنما هي تبقى منوطة بالعالم المحيط بها الذي يستغرق انتباهها ويستهلك اهتمامها. ولئن جاز أن للكائنات الحية ـ الحيوان ـ عالماً، فإن شأنه أنه مجرد عالم محيط ضيق (Umwelt)[١٤٩]. ولهذا الاعتبار، يظل الكائن من غير الإنسان كائناً منغلقاً على ذاته منكفئاً على نفسه غير منفتح ولا منشرح[١٥٠]. فقد تحصل بهذا، أن لا مقدرة للكائن من غير الإنسان على أن

---

(١٤٦) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, p. 12.

(١٤٧) Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. de l'allemand par Walter Biemel et Alphonse de Waelhens; introduction de Walter Biemel et Alphonse de Waelhens, collection Tel; no. 61 (Cher: Gallimard, 1981), p. 284.

(١٤٨) Heidegger: *Etre et temps*, p. 427, et *Introduction à la métaphysique*, p. 86.

(١٤٩) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 41.

(١٥٠) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 397.

يجلي ذاته أو غيره على حد السواء. أما الإنسان، فإن له الميزة على باقي الكائنات ـ وهي ليست ميزة تشريف له، بل هي ميزة تكليف ـ ميزة أنه الكائن الذي اجتمعت له من صفات «الانفتاح» و«الانشراح» و«الشفوف» ـ وذلك بضد الكائن الأصم الأبكم الأعجم الذي من شأنه أن يظل مستغلقاً على غيره وعلى نفسه ـ ما صار بفضلها الكائن الذي به وفيه ينجلي الكائن وتبين كينونته. إن وجود الإنسان بين الكائنات «ميزة»، وذلك لأن هذه الكائنات لا تنجلي بذاتها، وإنما هي تحتاج إلى من يجليها. ومجليها هو الإنسان[١٥١]. فمن ذكر إذاً كينونة الإنسان وانفتاحه ذكر بالضرورة كينونة الكائنات الأخرى وقد انكشفت داخل العالم وبانت كينونتها[١٥٢]. وإن انكشاف الكائن لمنوط بوجود الدازاين، وإن انفساحه رهن بقيام صاحب الدازاين[١٥٣]. ذاك هو معنى أن الإنسان يحيا في قلب الحقيقة بما هي الانكشاف أو قل اللاانحجاب. وهو معنى قيام الإنسان في الحقيقة، أو مقامه بما هو مقام أولي بدئي وقبلي حد أن اللاانكشاف أو الانحجاب أو الانغلاق ليس للإنسان أصلاً، وإنما هو تبعي له، وهو للكائن ـ منظوراً إليه في ذاته ـ أصلي لا تبعي[١٥٤]. ولئن كان من شأن الكينونة أن تكشف عن الكائن، فإنها لا تكشف عنه إلا للإنسان.

الأصل في الإنسان إذاً ـ أو قل الكنه الحق لصلته بالكائن ـ أن يكون «المحل» (le site) الذي فيه وبه يصير الكائن متجلياً متضحاً في مجمله. ومن ثمة صار هو «المجلى»؛ عنينا ما به «ينجلي» الكائن. أكثر من هذا، إنه الكائن الذي عبره يتكلم الكائن بمجمله ويعلن عن ذاته. فهو لسان الكائن. ولئن وُهب اللسان دون غيره فما وهبه ليستأثر به في الإبانة عن ذاته وإنما ليعيره غيره. هذا مع سابق العلم، أنه لو وُهب الإنسان من الجوارح الألوف المؤلفة من الأعين والآذان وحرم اللسان لظل الكائن دونه مغلقاً وعن إبانته بمعزل؛ نعني ذاته والكائن غيره[١٥٥]. غير أن ميزته إلزام له وتشريفه تكليف له. إذ ليس له أن ينزوي على «أناه» مفتتناً بها حد الاستغراق كله والاستهلاك مجمله. إنما المفروض فيه ـ الذي هو في الوقت ذاته أصله وكنهه الحقيقي وكنه تعالقه مع الكائن التعالق

---

(١٥١) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 284.

(١٥٢) Heidegger, *Etre et temps*, p. 272.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(١٥٤) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 260.

(١٥٥) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 91.

الحق ـ أن يكون للكائن لسان[١٥٦]. ومن ثمة صحت الألفاظ العربية ـ الاستعهاد والاستحفاظ والاسترعاء والاستئمان ـ عنواناً للأصل في صلة الإنسان بالأشياء. فمهمة الإنسان «الوجودية» أن يكشف الكائن ويبينه ويجليه ويبرزه. وذلك لا بمعنى أن «ينتجه» أو «يصنعه» أو «يختلقه»، وإنما بمعنى أن «يلقاه» بما هو كما هو و«يحفظ» وجوده بما هو كما هو و«يصونه»[١٥٧]. ويعبر هايدغر عن هذه المهمة بعبارته الشهيرة: «دع الكائن بما هو عليه كما هو بذاته»[١٥٨]؛ أي دعه يكشف عن حقيقته، فلا تكن له مستكرهاً، وإنما كن له مصغياً، ولا تعدّ له سلاحاً، وإنما أعدّ له لساناً. و«دع» هذه يعبر عنها هايدغر عادة بلفظ «التحرير». فَدَعِ الكائن؛ معناه حَرِّرْهُ، وحرره إنما معناها ساعده في أن يجود بما فيه؛ أي أن يكشف عن حقيقته ويعلن. ولذلك فإنه لما رفع الفيلسوف الألماني أستاذ هايدغر إدموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) الشعار: «لنعد إلى الأشياء»، ضاده تلميذه برفع الشعار: «لنحرر الأشياء».

ومعنى أن «نحرر الكائن» هو «أن ندعه يكون الكائن الذي هو كائنه»؛ أي أن ندعه «يكون». فدع هنا لا تفيد معنى «اترك» أو «اهجر» أو «لا تأبه» و«لا تُبالِ» و«لا تهتم» و«لا تنشغل»... إنما «دع» لا تفيد الترك ولا الهجر ولا تعني اللااهتمام واللامبالاة واللاانشغال، لا تعني التأمل الرومانسي للكائن لا ولا تعني الضد؛ أي تذكره عند الحاجة وحسب بغاية استغلاله واستنزافه. فلئن كان استعمال الكائن هنا أمراً مقبولاً، بل مطلوباً، فإنه يلزم الاستعمال الحق؛ أي الاستعمال الذي يحفظ كينونة الكائن ولا يبددها. فهو استعمال كينونة وديمومة، لا استعمال بيدودة وزيلولة[١٥٩]. وهو الاستعمال الذي الشأن فيه أن «يحفظ»، لا الاستعمال الذي من شأنه أن «يخفض». وهو الاستعمال الذي الشأن فيه أن «يذكر»، لا ذاك الذي من شأنه أن «يستنزف». وهو الاستعمال الذي الشأن فيه أن «يحرر»، لا ذاك الذي من شأنه أن «يستكره». «دع» هنا إنما تفيد «أقبل على الكائن بملء حافظتك وواعيتك». وهو إقبال لا يفيد مجرد استعمال الكائن والمحافظة عليه والاهتمام به ونضده وتنظيمه، وإنما الانفتاح

---

(١٥٦) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, p. 134.

(١٥٧) Heidegger, *Etre et temps*, p. 122.

(١٥٨) انظر مثلاً: Heidegger: *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 46, et *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 284.

(١٥٩) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 177.

على تفتحه الذي «يوجد» عليه ويحمله معه عند انبثاقه ومجيئه بما هو ما أفضلت به الكينونة عليه. . . لا ولا يفيد «دع» هنا معنى الاستهلاك في الكائن والاستغراق فيه، وإنما بالضد أفاد التراجع عن دوس كينونته حتى ينجلي كما هو بما هو؛ أي بما يسمح لما بذهننا أن يوافق عينه؛ بمعنى أن ينكشف فلا ينحجب وينجلي فلا يختفي. مبنى الأمر إذاً على أن نعرض أنفسنا على الكائن بما هو الكائن المنكشف، وأن ندع أنفسنا ونتركها لانكشاف الكائن كما هو. حينها فقط ندرك معنى أننا أحرار، وذلك بما كان من أمر إسلام أنفسنا لانفتاح الكائن[١٦٠]. إنما «الحرية» أمرها أن تدع كينونة الكائن تتجلى. وإنما «الحقيقة» من شأنها أن تعي انجلاء الكائن الذي بفضله يتحقق الانفتاح[١٦١].

ولئن تحصل أن صلة الإنسان بالكائن صلة «كشف»، فلا يفهمن من هذا أنها صلة «معرفة» بالمقام الأول. ذلك أن كشف الكائن لا يعني بالضرورة معرفته. بل يذهب هايدغر إلى حد القول بالضد. فحيثما قامت المعرفة بالكائن تم الجهل به، وحيثما لم «يعرف» الإنسان الكائن إلا لماماً، ولم يعمل العلم على درايته، أمكن أن ينجلي له الكائن بأفضل انجلاء. إنما العلم بالكائن نسيان للكينونة[١٦٢]. ولئن لم تكن الصلة بالكائن صلة «معرفة» أو «علم»، فإنها صلة «خبرة». والخبرة عند هايدغر تتجاوز مجرد «المعرفة» بالكائن لتشمل معنى «الاتصال به» و«ملاقاته» و«القرب منه»، على أساس مبدأ: «دع ما تلاقيه يكون في كينونته»؛ أي دعه يكون على ما هو عليه بما هو كائن وبما هو كائن عليه[١٦٣]. وما كانت المعرفة بالكائن أساس الصلة به وملاقاته، وإنما بالضد شرط الدراية به الصلة[١٦٤]. وهذه الصلة هي «صلة انتماء» قبل كل شيء؛ أي أن من شأن الإنسان أنه «ينتمي» إلى الكائن، ولولا «انتماؤه» إليه ما أمكنته معرفته أو قل خبرته. وهي صلة انتماء جوهرية وأساسية وقبلية شأنها أن تجمع الإنسان بالكائن جمعاً. ولا تعني الصلة بالكائن صلة «وعي» به؛ أي صلة ذات (الإنسان) بموضوع (بقية الكائن). فهذه الصلة صلة إفقارية لكنه الكائن. وهي ليست صلة أصلية، وإنما دخلت على الفكر، إذ هي انسلت

---

(١٦٠) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 175 sq.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(١٦٣) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 397-398.

(١٦٤) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 98.

إليه من الأزمنة الحديثة. فلا اعتداد بالأمر التبعي مع ترك الشأن الأصيل[١٦٥].

ذاك هو الأصل في تعامل الدازاين مع الكائن. لكن حدث انحراف في تاريخ هذا التعامل. ذلك أنه لما كان الإنسان حرية؛ أي إمكاناً، فإنه من الجهة التاريخية الواقعية لا المبدئية الافتراضية، يمكنه وهو يدع الكائن يكون ألا يدعه يكون بحسب كنهه وحقيقته؛ أي ألا يدعه ينجلي بحسب ما هو عليه في كينونته، فيعمد إلى تشويه هويته ومسخ كنهه[١٦٦]. وتلك «إهانة» للكائن و«امتهان». والحال أن الغالب على الإنسان؛ سواء بانشغاله اليومي بالكائن أم في أثناء انشغاله النظري به، ألا يدع الكائن الذي ينشغل به يكون كما هو وبما هو كائن منكشف، وإنما بالضد دأبه أن يعمد إلى تشذيبه وتحسينه وترويضه وتجزيئه... وفي ذلك يختفي الكائن من حيث هو «كائن» ويصير «موضوعاً» لإرادة الإنسان، كما إن الانكشاف يصير هنا استتاراً والإسرار استراراً والانجلاء انحجاباً والتجلية تعمية[١٦٧]. ولئن حاول هايدغر استبراء الإنسان مما يصيب الكائن، بحكم تعالق الاشتهار والاستتار في كنهه[١٦٨]، فإنه مع ذلك ميز بين كنه الكائن الحقيقي وكنهه الشبيهي، وجعل الإنسان وصياً على سر الكائن. والأنكى من ذلك، أن الإنسان ينكر سر الكائن وينفي انحجابه، منهمكاً بمشاريعه وانشغالاته الناظرة في الكائن المخصوص المهملة للكائن برمته، فلا يأبه لأمر استتاره، بل يتمادى باستنزافه واستغلاله، شعاره في ذلك: العمل على الاستغلال والاستهلاك، لا بيان سر الاستتار والاسترار[١٦٩]. والحال أن الإنسان، إذ هو يستهلك في الكائن الواقع وينغمر، فإنه ينتقل من «موضوع» إلى «موضوع»، فيتوه عن حقيقة الكائن، أو قل: إن الاستهلاك في الكائن من شأنه أن يتوه به في أشد المتاوه ويطوح به في أخطر المطاوح[١٧٠].

تأسيسا على ما تقدم، يتبين أن الصلة الإنسية بالكائن صلة تابعة لكون الإنسان كائنا تاريخيا؛ أي لتبدل أحواله. ذلك أن هذه الصلة ما بقيت هي هي عبر تاريخ الدازاين، وإنما في كل حقبة تاريخية تصرف الإنسان اتجاه الكائن بحسب

---

(١٦٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 163.

(١٦٦) Heidegger, *Questions I et II*, p. 139.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

الفهم الذي أضفاه عليه: فلدى اليونان كان الكائن ον (on) يفيد أساسا معنى «الكائن الطبيعي» (φμσις τις) (phusis tis)، وذلك لا بحسب فهمنا اليوم لهذا اللفظ وإنما بحسب أفهام ومدارك القدامى؛ أي بما هو الكائن «المنبثق» أو «المتفتق» بذاته. وقد ترتب عن هذا الفهم سلوك محدد اتجاه الكائن تمثل في رغبة اليونان أن يدعوا الكائن من غير أن يستنطقوه، وإن هم سألوه فليس ذلك إلا ليبينوا عنه حالا واعتبارا، ولئن هم أبانوا عنه، أو قل: نقلوا أمره، فإنما كانوا بلسانهم عنه مبلغين وله مبدين. وذلك هو مفهوم «الحقيقة» عندهم بما هي ما لا يدع الأمر ينحجب (اللا ـ انحجاب)، وإنما ينكشف αλεθεα (aletheia;). وفي العصر الوسيط بلغ أفهام المفكرين فهم آخر للكائن (ens) بما هو «الكائن المخلوق» (ens creatum). وقد اقتضى هذا العناية بالخالق وكف النظر عن «الكائن» الذي اعتبر مخلوقاً متناهياً لا أهمية له إلا بالقدر الذي أحال به على خالقه وباريه. وفي العصر الحديث صار «الكائن» يفهم بمعنى «الموضوع» (l'objet)، مقابل «الذات» (le sujet). فكان أن تنودي إلى غزوه واستتباعه واستبعاده. فإلى متى سيظل الإنسان الحديث منغلقاً عن خبرة الكائن من حيث هو «كائن»[١٧١]؟

والحق أنه إن تؤمل هذا التبدل الذي مسّ دلالة «الكائن»، لأبان عن تبدل آخر أخفى وأعظم؛ نعني تبدل «أساس» الكائن نفسه ـ الكينونة. فالكائن كما تصوره اليونانيون؛ أي «الحاضر» أو «المنبثق» أو «الظاهر البارز» إنما عكس فهم الكينونة لديهم بما هي الانبثاق أو البدو (Physis). والكائن كما تصورته العصور الوسطى؛ أي الشيء القائم بذاته، إنما شف عن فهم هذه العصور للكينونة بما هي جوهر (substance) أو تحقق (Actualitas). والكائن كما تصوره المحدثون؛ أي «الموضوع»، إنما أخبر عن تصورهم للكينونة بما هي الموضوعية (Objectité)[١٧٢]. ولئن تأدى بنا هذا الأمر إلى استنتاج، فهو أن ثمة تعالقين: **أحدهما** بين الإنسان والكينونة، و**ثانيهما** بين الكائن والكينونة. فلننظر في شأن هذين التعالقين.

٢ ـ الإنسان والكينونة

ثمة تعالق (Konstellation) بين الإنسان والكينونة عجيب غريب. وهو تعالق عبّر عنه هايدغر بقولين: **أولهما**؛ قوله: «من ذكر اسم الإنسان فقد ذكر

(١٧١) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 26.

(١٧٢) انظر مثلاً: Heidegger, *Le Principe de raison*, pp. 180-181.

بالضرورة اسم الكينونة وبالضد»[١٧٣] **ثانيهما**؛ قوله: «إن كان الإنسان مناطاً بالكينونة، فإن الكينونة بدورها مناطة بالإنسان»[١٧٤]. وحاصل القولين: إن الأصل في الإنسان أنه كائن منطرح أو منقذف. وهو منطرح به لا إلى العدم، ومنقذف به لا إلى الخواء، وإنما هو منطرح إلى حقيقة الكينونة حتى يلقاها ويسهر عليها ويحفظها ويرعاها، وحتى يظهر هو الكائن في ضوء «فسحة» الكينونة بما كان من شأنه أنه «الشاهد على الكينونة». ولهذا وصف هايدغر صلة الإنسان بالكينونة بما هي صلة «سهر» و«رعاية» و«صون»، كما قارب بين الفعلين الفرنسيين: «رعى» (Berger)، و«آوى» (Heberger)[١٧٥]. هذا مع سابق العلم، أن العربية أوفى بتأدية هذا المعنى الذي رامه هايدغر: فالجذر العربي الثلاثي (ر ـ ع ـ ي) يفيد معنى «الرعي» المعروف، ومعنى «الرعاية»؛ أي الحفظ والصون. مثلما يربو على ذلك، فيفيد المعنى البعيد الذي قصده هايدغر من ترديده الأقوال: «الإنسان راعي الكينونة»[١٧٦]، و«الساهر عليها»[١٧٧]، و«الإنسان هو الشاهد على الكينونة»[١٧٨]، و«الإنسان محل الكينونة»[١٧٩]، أو هو «موطنها» أو «ملجؤها» أو «مستجيرها»، أو الإنسان راعٍ حقيقة الكينونة ومصغٍ لندائها و«الساهر على سر الكينونة»[١٨٠]، والإنسان «جَار الكينونة» الذي به تستجير[١٨١]. ذلك أن الاشتقاق العربي يفيد كل هذه المعاني ويزيد: من «أرعى» الإنسان سمعه للكينونة أو راعاه؛ بمعنى أصغى إليها واستمع، و«راعها»؛ بمعنى راقب مصيرها ونظر في عواقبها ورعى حفظها وأبقى عليه، و«استرعت» الكينونة الإنسان سرها؛ بمعنى استحفظته إياه وائتمنته عليه وطلبت منه أن يرعاه. هذا فضلاً عن الاشتراك في دلالة لفظ «الراعي»؛ بمعنى من يحفظ الماشية ويرعاها وبمعنى من ولّي أمراً بالحفظ والرعاية.

---

(١٧٣) هايدغر مذكور في: Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 215.

(١٧٤) هايدغر مذكور في: المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(١٧٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 458.

(١٧٦) انظر مثلاً: Heidegger:, *Questions III et IV*, pp. 88, 101 et 314; *Essais et conférences*, p. 144, et *Introduction à la métaphysique*, p. 184.

(١٧٧) انظر مثلاً: Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 268.

(١٧٨) انظر مثلاً: Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 67.

(١٧٩) انظر مثلاً: Heidegger: *Nietzsche*, tome 2, p. 287; *Introduction à la métaphysique*, p. 208, et *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, p. 61.

(١٨٠) انظر مثلاً: Heidegger: *Nietzsche*, tome 2, p. 27, et *Essais et conférences*, p. 1414.

(١٨١) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 102.

ولا تعني «رعاية الكينونة» هنا والائتمان عليها حراسة أمر واقع أو أشياء حاصلة؛ مثلما يحرس الرجال موضع كنز. فما كانت الكينونة بالأمر المادي والواقعي مثلما يوجد الكنز. . . إنما الحراسة هنا «ائتمان» يقظ على تجلّي الكينونة وإفضالها. وإن الرعاية الإنسانية لحافظة للكينونة ذاكرة لها في الفكر. فهي، على التحقيق، حراسة استجابة لا حراسة إحاطة. بل هي إصاخة السمع لنداء الكينونة وجواب عنه؛ أي هي «استجابة»(١٨٢). ولا يفهمن من «الاستجابة» و«الداعي» هنا أي معنى رومانسي أو صوفي يتصور الكينونة على نحو ما يتصور الرومانسيون «الطبيعة»، أو يتصور المتصوفة «الولاية» و«الكرامة». إنما الاستجابة لنداء الكينونة وداعيها مبناه على أن الإنسان مثلما هو «محل الكينونة» فهو كذلك «موطن العدم» (Le lieu-tenant du néant). فشأنه إذاً أن يقتدر على الأمرين معاً ـ ألَا ما أثقل الأمانة التي استودعها وما أخطرها! ومن ثمة لا عصمة له ولا ملائكية، ولا ولاية ولا كرامة(١٨٣). فلا ميزة للإنسان خارقة، وإنما الميزة إن هو حفظ الكينونة في حافظته وذاكرته بعد أن أبان عن رغبته في حفظ الذكرى والوفاء بها، بل استجارتها وإنقاذها؛ أي في «الاستذكار»(١٨٤). بذلك يكون الإنسان «القناع» الذي من ورائه تتكلم الكينونة وتبين(١٨٥). هذا مع سابق العلم أن من القناع ما أعار نفسه لغيره، ومنه ما حجب. ومثلما قد يعير الإنسان لسانه للكينونة، فإنه يقتدر أيضاً على حجبها. أكثر من هذا، لئن اشتهرت صورة «الراعي» دوماً بالفقر وقلة ذات اليد، فإن في افتقار راعي الكينونة كرامته الحقة؛ نعني كونه المصطفى والمختار لتلبية نداء الكينونة وحفظ حقيقتها(١٨٦).

وليس يعني القول: إن الإنسان «محل» و«مسكن» و«مقام» الكينونة، الحديث عن الإنسان بما هو قائم لذاته؛ أي بما هو كائن مستقل أو «ذات» تتخذ من الكينونة «موضعاً» لحديثها. وإنما لا يستقيم الحديث عن «محل» و«مسكن» و«مقام» إلا إذا ما نحن تذكرنا أن في كنه الإنسان توجد «فسحة» أو

---

(١٨٢) Heidegger: *Essais et conférences*, p. 201, et *Nietzsche*, tome 2, p. 27.

(١٨٣) Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction revue et corrigée avec le concours de Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin, collection Tel; no. 100 (Cher: Gallimard, 1986), p. 421.

(١٨٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 22 et 153.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٨٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 101.

«فجوة» ليست هي للإنسان قدر ما هي للكينونة ذاتها، أو قل: هي محل الكينونة من الإنسان وفيه؛ نعني تلك الـ «هناك» (Da) التي توجد في الإنسان بما ثبت من أمره من أنه الدازاين (Da-sein). ولا سلطان للإنسان على ذلك «المحل» الذي يقبع فيه. فهو ما كان صنيعته، وإنما هو كنهه، أو قل: إنها الكينونة في كنهه، أو إنها الأمر الكنهي في كنهه(١٨٧). فما كان الإنسان بخالق محل انفتاحه، وإنما هو منجذب إليه مشدود تابع(١٨٨).

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يهمه أمر الكينونة؛ نعني كينونته وكينونة بقية الكائنات. فهو كائن لا يتبدى فحسب بما هو كائن بين كائنات أخرى، وإنما له الميزة، من جهة كونه كائناً، أنه في كينونته يعنى بهذه الكينونة. فهو الكائن المعني بكينونته. وهو، من حيث كانت كينونته على ذاك النحو، فإن الشأن فيه أنه يقيم صلة بهذه الكينونة. إن من شأنه أن يفهم كينونته، وما له إلا أن «يكون» حتى تصير له كينونته مجلوة منكشفة. ولذلك عُدّ الكائن الأنطولوجي الوحيد(١٨٩). فشأن الإنسان أنه ذاك الكائن الذي يفهم الكينونة، وإن الأصل في وجوده إنما كان ذاك الفهم(١٩٠). هذا مع سابق العلم، أن «محل» عبارته عن كينونته إنما هو «انفتاحه» أو «انفساحه» بما هو «موطن» حيلولة الكينونة فيه. ففي ذاك المحل إما تنبثق كينونته وتتفتق، أو هي تذوي وتنطمس(١٩١).

كيف لا يكون الإنسان المعني الوحيد بالكينونة والكينونة هي التي وهبته فهم كينونته وكينونة بقية الكائنات؟ وكيف لا وهي التي رخصت له الانهمام بالكائن؟ وأنه لولا ذاكرة الكينونة فينا لفقدنا ذاكرة الكائن؟(١٩٢) والمترتب عن هذا الأمر، في المقابل، أن الكينونة لا تكون إلا إن قام لها ثمة فهم ودرك. فهي منوطة بدركها، مشروطة بفهمها. ولما كان لا فهم إلا فهم الإنسان، وما كان ثمة من كائن من شأنه أن يفهم عدا الإنسان، فإن الكينونة صارت منوطة

---

(١٨٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 287.

(١٨٨) Heidegger: *Questions III et IV*, p. 475, et *Essais et conférences*, p. 107.

(١٨٩) Heidegger, *Etre et temps*, p. 36.

(١٩٠) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 100.

(١٩١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 146.

(١٩٢) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 90.

بالإنسان موكولة به. فشأن الكينونة أنها تقوم في الدازاين وتنهض عليه، ولا قيام لها ولا نهوض إلا به[١٩٣]. ذاك هو مقتضى حديث هايدغر عن «حاجة» الكينونة إلى الإنسان أو «عوزها» إليه؛ أي احتياجها إلى كنهه حتى تنبسط فيه حافظتها وذاكرتها كما تبسط الطيور أوكارها. ألا إن من شأن الإنسان أن ينفسح فيه الفضاء وتقوم «الوسعة» لحفظ الكينونة وتنهض «الفسحة» وتستقر «الفجوة»[١٩٤]. فالكينونة محوجة إلى الإنسان بما هي محوجة إلى «محل» (là) تجليها أو قل: مجلاها. ولا محل لتجليها إلا الإنسان، ولا كينونة إلا بالدازاين[١٩٥]. ومرة أخرى، لا يعني هذا أن الكينونة «موضوع» لتمثل الإنسان، أو هي «صنيعته» أو «خليقته»، وإنما بالضد إن كنهه يمتح من كنهها؛ بمعنى أن كنهه أن يقيم الكينونة في حافظته فلا ينساها. وإنها لتنتظر دوماً أن يعمد الإنسان إلى تذكرها بما هي أجدر أمر يلزم أن يُتفكر ويُتذكر ويُصان[١٩٦]. وإن الكينونة لتنزع الإنسان من انغلاقه على ذاته نزعاً لتجعله عرضة لقوة هزتها الهائلة، إذ تصيره معرضاً لها ومحلاً[١٩٧]. ألا إن في الإنسان «مسكن» الكينونة يحفظه كنهه الإنساني؛ فلا إشعاع لكرامة الكينونة إلا إذا هي أمَّت هذا البيت الذي أقامته في الإنسان[١٩٨].

تلك صلة الكينونة بالإنسان، منظوراً إليها من جهة الإنسان، فكيف تكون من جهة الكينونة؟ إن الكينونة تحضر في الإنسان لا على سبيل الحضور العرضي أو الاستثنائي، وإنما الكينونة لا تحضر ولا تدوم إلا حين تتحدث إلى الإنسان وتسعى إليه. ذلك أن الإنسان إذ ينفتح على الكينونة يدعها تطرقه، وإذ هي تحتاج إلى فسحة حرة تجدها في الإنسان. وبالجملة، الإنسان ينتمي إلى الكينونة وهي تنتمي إليه، كلاهما ينتمي إلى الآخر ويرتهن به[١٩٩]، وكلاهما يتملك الآخر في تمالك مزدوج (Ereignis)؛ فلا هي تخلقه ولا هو ينشئها، وإنما هي تفرج عن حضوره وهو يبين عن كنهها ويذكرها. ولا ننس أن الذكر هنا قام

---

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٩٤) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. cit., p. 311-312.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٨، و Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 98.

(١٩٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 78.

(١٩٧) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 41.

(١٩٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 392-393

(١٩٩) Heidegger, *Questions I et II*, p. 265

لأن اللسان قام. فبفضل اللسان صار الإنسان للكينونة ذاكراً، وعليها شاهداً، ولها مبيناً. وحيثما لم يقم اللسان، كما هو الشأن لدى الحيوان الأعجم والنبات، ما كانت ثمة تجلية للكينونة، لا ولا شهادة على اللاكينونة أو العدم(٢٠٠). وحده الإنسان شاهد الكينونة ومحل العدم، إذ هو يتكلم. ولئن كان كنه الإنسان الحق أن يذكر الكينونة ويحفظها، فإن كنهه الشبيهي ألا يفعل ذلك؛ أي أن ينساها. وإذ هو ينساها، فإنها تنسيه نفسه، فيعيش الاثنان على تيه الاستلاب والاغتراب وغياب «التمالك» و«الانتماء المتبادل» أو «التنامي» (Enteignis). فكنه الإنسان الحق ذكر، وكنهه الشبه نسيان(٢٠١). هذا مع سابق العلم أن ذا هو حال الإنسان يغلب عليه سلطان النسيان إذا ما قورن بسلطان الذكر. لكن، حيثما وُجد ما يسمح للإنسان بتذكر الكينونة ـ عنينا به «اللغة» ـ وُجد الخطر أيضاً. فاللسان أمر خَطِر، وكم به من مفازة ومهلكة.

ذلك أنه إن حق أن اللغة هبة للإنسان ـ وأي هبة! ـ حق معها أيضاً أنها أخطر هبة. ففيها القدرة على التذكر (الكينونة) وفيها القدرة على النسيان (العدم)، وبها يحفظ الإنسان الكينونة وفيها يهدد العدم الكيان. فاللغة تقتدر على أن تعلي الإنسان وتطيح به، وأن تجلي الكينونة وتخفيها. وكنهها الحق أن تبين ـ فهي الإبانة (Logos) ـ وكنهها الشبيه أن تُعَمِّي وتعمَّى ـ فهي العبارة(٢٠٢). وشأنها شأن اللسان يمكن الأُذن أن تصغي إلى نداء الكينونة وتلبي داعيها، كما يمكنها أن تصمّ عنها أو تتصامم فتصير رعاية الكينونة إهمالاً(٢٠٣). ولهذا السبب، لا غرابة أن يختم هايدغر تأملاته في شأن الصلة بين الإنسان والكينونة بالقول: إنها صلة مشكلة ملتبسة منبهمة(٢٠٤). أما بعد، فلعل من أسباب غموض هذه الصلة الخلط الذي يحدث للإنسان بين الكائن والكينونة.

٣ ـ الكائن والكينونة أو البينونة الأنطولوجية

أنى ولّينا وجهنا ثمة «الكائن» نلتقي به في كل حين وآن. وما وسعته الدنيا من كائن لا يعدّه الحسبان. لكن، أنى لنا أن نعثر على «الكينونة»، أم

(٢٠٠) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 67

(٢٠١) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 95.

(٢٠٢) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, pp. 67-68.

(٢٠٣) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 220.

(٢٠٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 165.

بأي درك ندركها؟ لا محال أن من شأننا أن ندرك الكينونة ونفهمها، وإن كان ذلك بضرب من الفهم قبلي مسبق يفتقر إلى المفهوم. ذلك أنه في كل سلوك اتجاه الكائن نكتشف كينونته، وإن على نحو من الانكشاف غامض. فما من سلوك اتجاه الكائن إلا ويقتضي منا، بدءاً وقبلاً وأصلاً، صلة معينة بالكينونة. وبالضد، ما من حديث عن «الكينونة» إلا وهو، على نحو ما من الأنحاء، حديث عن كينونة الكائن. وما من حديث عن «الكائن» إلا وهو حديث عنه باعتبار كينونته[٢٠٥]. فقد تحصل عن هذا، أننا نوجد وجوداً بينياً في الكائن والكينونة؛ أي في الفارق بينهما، أو قل في البينونة. وذلك حتى إن نحن لم نع ذلك ولا أدركناه ولا دريناه. فشأننا أن نميز من غير أن نهتم أو نعلم[٢٠٦]. نحن نحيا في بينونة لا «بائن» فيها عن الآخر، ولا مجال للبين فيها، ولا خبرة لنا بها[٢٠٧]. تلك هي «البينونة الأنطولوجية» المجهولة لنا. وهي بينونة تقوم على درك البون بين الكينونة والكائن. إلا أن ذا البون ما كان بوناً جامداً، مثلما هو حال البون بين ضفتي نهر، وإنما هو فعل وحركة مراوحة، جيئة وذهاباً وبدوّ وغدوّ، من الكائن إلى الكينونة وبالضد[٢٠٨]. بيد أن هذا الفعل لا يمكن نسبه إلى الإنسان، وإنما هو «فعل» الكينونة ذاتها: إذ هي تبين في الكائن وتتبدى، تبينه وتختلف عنه وتُسِرّه وتستر[٢٠٩].

والواقع أن الناس ما فتئوا يخلطون بين السؤال عن «الكائن» والسؤال عن «الكينونة». وهو خلط عمره عمر الإنسان نفسه. كما إنه خلط ميؤوس من أمر رفعه. يتحدث الناس عن «الكينونة» أحياناً وهم يعنون «الكائن»، والأمر بالضد. لكنهم، على الأحق، ليسوا بفاهمين لا لهذا ولا لتلك. غير أنهم لا محالة يدركون بعضاً من الفارق حتى إذا أبانوا عنه أعجموا، وإن اقتربوا منه بعدوا. هذه القطعة من الطباشير التي نشهد عليها أنها كائنة (est): أمرنا أن نحصل فيها الكائن؛ أي القطعة، وأن نضيع الكينونة. وحتى إذا ما نحن تنبهنا وحاولنا العبارة أعجمنا. وإن العناية كل العناية لتنصرف إلى الكائن، وإن الإهمال كل الإهمال ليبقى من نصيب الكينونة بما هي تتصور أمراً مجرداً أو متبخراً، أو بما هي أمر

---

(٢٠٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 261.

(٢٠٦) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 63.

(٢٠٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 165-166.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

يكتفي بمجرد «رفقة» الكائن كأنها ظله. وأي منا يأبه بظله الذي يماشيه؟ أما بذاتها، فإنها لا زنة لها إن قورنت بالكائن، ولا هي مدعاة للاعتبار والنظر؛ فالأحرى إذاً التخلي عنها. وذاك هو «الصمم عن الكينونة»[٢١٠] بحيث تصير شبحاً ظلياً لا أثر عين[٢١١]. فأنى لنا إذاً أن نحصل أثر الطيف؟ وأنى لنا أن نميز بين الأمرين؟ وأنى لنا بالأحرى أن ندركهما في تعالقهما الداخلي ونحن افتقدنا القدرة على التفكر فيهما ومساءلتهما بأحق السؤال؟[٢١٢] الحق أنه لما كان هذا الخلط متمكناً من الأفهام، بما فيها أفهام المتفلسفة، وكان يصعب أمر تبينه حتى على أشد العقول نباهة، فلا ملامة على الحس المشترك إن بادر فاستنكر: وما لنا ولهذا الأمر؟ دعنا بجانب الكائن وخلّ عنا الكينونة؟ أفنحن نهتم بالظل والشبح والهامش حتى نكون بالكينونة مهتمين؟

ينبهنا هايدغر، بداءة، إلى أن أمر تبين البينونة أمر شاق عسير. فما هو كتبيّن الفارق بين الكائن والكائن، على نحو ما نفرق بين الأبيض والأسود والبيت والحديقة واليمين والشمال. فمهما بلغت الكائنات من الشبه الشأو البعيد، فإن الفارق أمر ممكن التمييز[٢١٣]. ويذكرنا، تثنية، بأن الكائن ليس من الكينونة بشيء، وليست هي من الشيء بشيء، لا ولا كانت الكينونة مكوناً من مكونات الكائن. فكينونة هذه العمارة ليست شيئاً من العمارة، لا هي بالسقف منه ولا هي بالقبو[٢١٤]. أكثر من هذا، إن البينونة بين الأمرين غامضة ومُشْكَلَةٌ وملغزة[٢١٥]. ولعل السبب في ذلك أنها البينونة الأصل، فلا بينونة إلا ولها تبع، ولا يمكن فهم الشأن الأصلي بالأمر التبعي، وإنما الأمر بالضد[٢١٦]. فهي سابقة على كل الفروق الداخلية بين الكائنات، وهي متقدمة على كل الفروق التي تستوطن الكينونة ذاتها[٢١٧]. وإنها لأقدم الفروق، وإنها

---

(٢١٠) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 511.

(٢١١) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 95.

(٢١٢) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 27.

(٢١٣) Heidegger: *Concepts fondamentaux*, p. 63, et *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 512.

(٢١٤) Heidegger: *Introduction à la métaphysique*, p. 96, et *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 512.

(٢١٥) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 512.

(٢١٦) Heidegger: *Concepts fondamentaux*, p. 65, et *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 33.

(٢١٧) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 70.

لأصل كل فرق. ولذلك كانت «ظاهرة الظواهر» هذه أو «الظاهرة الأم»[٢١٨] تفريقاً أكثر مما هي فارق، أو هي كانت فرقاً وبينونة أكثر مما هي بون. أوَليست «تحدث» حتى قبل أن نميز الكائن عن الكائن؟ أوَليس من دون حدوثها يبقى كل كائن معزولاً، وكل فارق خفياً؟ وإن استحضارها لاستذكار سابق على كل علم وكل ملاحظة وكل كلام. عتيقة هي البينونة عتاقة اللغة ذاتها، وقديمة هي قدم الإنسان نفسه[٢١٩]. وتبقى البينونة بين الكينونة والكائن الأمر الأعمق والأشق[٢٢٠].

لنجعل النظر الآن في صلة الكينونة بالكائن: لقد سبق أن ألمعنا إلى أن هايدغر رفض أن يتصور الكينونة بتصاوير «الفعل» و«الخلق» و«السبب». فما كان أمر الصلة عنده ـ على خلاف ما عليه شأن إله الفلاسفة ـ بأمر الصلة الفاعلة الصانعة المسببة. وما كانت الكينونة للكائن بعلة. كما سبق أن نبهنا إلى أنه رفض أن تتصور الكينونة بما هي المفهوم الحاوي لجماع الكائنات، أو بما هي الواقع الحاصل. . . والبديل الذي يعرضه هايدغر أن الكينونة انبذال وإفضال وإعطاء. إنها «المنبع» أو «المصدر» أو «المعين» الذي عنه ينبثق كل كائن ويشفّ. لا بمعنى «يتولد» أو «يتخلق» أو «ينتج»، وإنما بمعنى أنه يندفع نحو تحقيق كينونته وينقذف صوب حضوره. . فشأن الكينونة أن تهب لكل كائن اقتداره على المخاطرة بنفسه ليكون ما هو كائنه؛ أي اقتداره على القفز إلى الإمام والانقذاف والانبثاق نحو ذاته ولملاقاتها[٢٢١]. وإنها للأمر الذي من شأنه أن «يمهر» على الكائن فيحضره؛ أي يجعله حاضراً. فهي الحضور الذي الشأن فيه أنه يحضر الكائن؛ بمعنى يدعه يكون؛ أي «يحرره» و«يجليه» و«يفتحه». وهي المعاني التي تكافئ لدى هايدغر: «يجيء به» و«يهبه» و«يصيره»؛ بمعنى «يكسبه مصيراً». وهي إذ تفعل فإنها «تمهره»، بمعنى «تبينه» و«تبديه»[٢٢٢]. وفي ذلك تقارب دلالي بين العلامة (Signe) والإمهار (Signer). فشأن الكينونة أن «تمهر» الكائن؛ بمعنى أن «تعلّمه» و«تبديه» و«تستعرفه». ويعبّر هايدغر عن عمل الكينونة هذا بعبارة فسح المجال للكائن وتخليصه من

---

(٢١٨) Jean Greisch, «Bulletin d'études heideggériennes,» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 72 (1988), p. 601.

(٢١٩) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 33.

(٢٢٠) Greisch, Ibid., p. 601.

(٢٢١) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 85.

(٢٢٢) Heidegger: *Questions III et IV*, pp. 243 sq., et *Concepts fondamentaux*. p. 63.

زحمته حتى يبدو، ويستعير من لغة الغابة لفظ «الفسحة» أو «الفجوة» (Clairière)، (Lichtung)، لا بمعنى الفسحة المضيئة المنيرة وإنما، أساساً، بمعنى الفسحة الخفيفة اللطيفة حيث لا توجد كثافة الأشجار؛ أي حيث الخفة واللطافة وشفوف المادة الشجرية، أو قل: إن الفسحة تفيد معنى «تخفيف» الغابة أو «تحريرها» أو «تخليصها» من كثافة الأشجار حتى ينهض فيها فضاء حر[٢٢٣]. فالفسحة تفيد لدى هايدغر معنى الخفة والشفوف واللطافة والتحرر من الثقل؛ بمعنى أن الكينونة ما شقّ عن الكائن وكشف عنه وحرره حتى ينفتح. ومن ثمة ضادت هي معنى ثقالة الشيء وإعتامه واغتمامه واكتنازه وكثافته. إنما «الفسحة» هنا العبارة عن تخفف الكينونة. ولا يقال عن فسحة الغابة: إنها تظل منيرة حتى في الظلام، وإنما يقال عنها: إنها تنفسح وتنفتح أمام السائر وتخفف من ثقل وكثافة المادة الشجرية وغلظتها وسمكها واسودادها. فالفسحة هنا تفيد معاني «التحرير» و«التخفيف» و«التخليص». وشأن الكينونة أن تحرر الكائن من الزحمة وتخففه من الكثافة وتخلصه من الثقالة، فتحمله بذلك إلى الفضاء الفسيح وتهبه الانفتاح من الزحمة والكثافة والثقالة. يقول هايدغر: «حتى في الظلمة ذاتها تنهض الفسحة. فلا شأن للفسحة بالنور والضياء، وإنما الأصل فيها أنها مشتقة من الخفة. . . إن المبدأ في الفسحة تصيير الأمر خفيفاً حراً طليقاً»[٢٢٤]. فإذاً، ما كان «الفسح» ليعني «الإنارة» و«الإضاءة»، وإنما هو أفاد «التخليص» و«التحرير» و«التخفيف»؛ أي ما يمنح الكائن الفضاء الحر والمجال الواسع الذي فيه يتبدى وينجلي ويخرج من الزحمة والكثافة؛ نعني ما يمنحه لطافة الحضور فيشف عن نفسه ولا يتكثف[٢٢٥]. وما كانت «الفسحة» تفترض «الإنارة» وإنما الأمر بالضد. بل إن هايدغر يذهب إلى حد القول: إن لا تعالق بين الاثنين، وذلك حتى إن هو ترك الباب مفتوحاً أمام ضرب من التعالق ما زال مجهولاً[٢٢٦].

خذ مثلاً منفضة السجائر هذه الموجودة فوق الطاولة. إن الكينونة هي التي قدمت إلي هذا الكائن ووهبته إلي وأعطتني إياه وأحضرته، وهي إذ فعلت ذلك حررته وخففته من زحمة الكثافة ولم تخلطه بكائن آخر ولا هي أثقلته

---

(٢٢٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 295

(٢٢٤) Greisch, «Bulletin d'études heideggériennes,» p. 601.

(٢٢٥) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 334.

(٢٢٦) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 222, et Heidegger, *Questions III et IV*, p. 295.

بغيره. ولئن قورن تصور هايدغر هذا لصلة الكينونة بالكائن بالموقف الاعتيادي لتبدّى غريباً. ذلك أن الموقف الاعتيادي يقول: إن الشيء موضوع هاهنا أمامي وليس لي إلا أن أنشغل به. أمامي الآن منفضة السجائر أنظر إليها بمنظور مقولات منطق أرسطو: إنها ممتلئة حد النصف، وهي شفافة، وتوجد إلى جانب لفائف السجائر، فوق الطاولة، ومن شأنها أنها قابلة للانكسار. . إلخ. ها أنذا هنا أوظف سائر المقولات الأرسطية؛ من «كمّ» و«كيف» و«إضافة» و«متى» و«أين». . . لأصف ما يتبدى أمامي. وما أنساه هو أن هذا الشيء هو، أولاً وقبل كل شيء، «كائن»؛ أي أنه صادر عن أمر «حرره» و«أبرزه» و«أظهره» و«أبداه»؛ أي أني أغفل، من حيث لا أحتسب، عن أمر الكينونة فيه، فأصفه بما لا يحصى من الأوصاف وأنسى أهم أمر فيه: كينونته[(٢٢٧)].

بيد أن المفترض تحصيله من هذا المثال لم يتحصل على التحقيق. ذلك أن الكينونة، إذ تهبني الكائن، فإنها تتميز عنه وتتخفف منه، وإذ تحرره، فإنها تتحرر منه أيضاً. وبلغة الملاحة: إنها إذ تحرر حبال المركب تتحرر منه أيضاً. فهي تحرره من أعماق المياه التي سجن بها لتدفع به نحو المياه الحرة ونحو الهواء الطلق. ولهذا يتحدث هايدغر عن تخلص الكينونة وتحررها[(٢٢٨)]. معنى هذا، أن الكينونة، إذ تجلي الكائن، فإنها تستتر، وإذ تبديه، فإنها تختفي، وإذ تبيّنه، فإنها تنحجب. ذاك معنى «انحجاب» الكينونة و«استتارها» و«استرارها» بما هو كنه لها حقيقي لا شبيهي. فشأن الكينونة أنها «إذ تتجلى فإنها تتخفف، وإذ تسر فإنها تستتر». ذاك لغز الكينونة التي منقلبها بين إظهار وإسرار، وإشهار واسترار، وانتشار واستتار. وما كان من شأن اللغز أن يحل، وإنما الشأن فيه أن يفهم[(٢٢٩)]. والفكر الحق ما تذكر الكينونة إذ لاقى الكائن. والفكر الشبيهي ما نسيها إذ لقيه. والغالب على تاريخ البشر الشهادة على الكائن والتنكر للكينونة.

والحال أننا لم نتنبه إلى أنه بوصفنا لوهب الكينونة الكائن لنا أوردنا لفظ «المخاطرة» أو «المغامرة». والحق أن الكينونة إذ تحرر الكائن، إنساناً كان أو غير إنسان، فإنها تلقي به في المخاطرة، أو قل: إنها تخاطر به وتحرره إلى

---

(٢٢٧) Towarnicki, *À La recontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire,* pp. 150-151.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

المغامرة. وفي ذلك خطر جسيم. إذ قد تتخلى عنه الكينونة فيصير الكائن المتخلى عنه. وقد يعمد إلى تهديد الكينونة فيصير الكائن الخطير. وهكذا، بعدما ظهر أن من كنه الكينونة أنها لا يمكن أن تبرز جلالها من غير الكائن، وأن من كنه الكائن أنه لا يمكن أن يكون إلا بالكينونة، صار أمر تخلي الكينونة عن الكائن أمراً وارداً، واستحال تهديده لها شأناً ممكناً. وما تهديده لها إلا لإثارة انتباهنا حد نسياننا الكينونة وصَمَمنا عن ندائها.

خذ مثلاً الأزمنة الحديثة بما هي الزمن الذي لا زمن مثله ـ إذ هي جمعت بين تخلي الكينونة عن الكائن وتهديد هذا لها ـ تجدها الأزمنة التي اكتفت بخبرة الكائن وتصنيعه وإنتاجه والتخطيط له وإعداده وتهيئته واحتكاره. وإذ فعلت ذلك، فإنها تجرأت على ما لم يتجرأ على أن يأتي به عصر: ترسيخ أولوية الكائن على الكينونة حدّ تعميته عليها، وإهمال الإنسان لها الإهمال كله بإقباله على الكائن وافتتانه بقوته ونسيان أمر الكينونة النسيان[٢٣٠]. والحال أننا إذ اعتقدنا أننا استعبدنا الكائن واستتبعناه، فإننا صرنا، على التحقيق، عبيده وأتباعه. أكثر من هذا، صار الكائن مهدداً للكينونة، حاجباً لها، ومُعمّياً مُنسياً. وأمام هذا الوضع الذي صرنا إليه، فإنه وحده استذكار الكينونة بمكنته أن يحررنا من سطوة الكائن. ذلك أن من شأن الكينونة، إن روعيت، أن «تحررنا من الكائن»[٢٣١]، ومن شأن فهمها أن «يخلص الكائن بما هو كائن»[٢٣٢]، و«يصيّره أكثر كائنية مما هو كائنه»[٢٣٣]. لكن، كيف وصلنا إلى هذه الحال؟ ذاك ما لا يمكن فهمه إلا باستعراض تاريخ صلة الإنسان بالكائن والكينونة.

---

(٢٣٠) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 95.

(٢٣١) هايدغر مذكور في: Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 624.

(٢٣٢) هايدغر مذكور في: Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 79 (1995), p. 457.

(٢٣٣) هايدغر مذكور في: المصدر نفسه، ص ٤٥٧.



الفصل الرابع

تاريخ الكينونة من القدامة إلى الحداثة

تحصّل من الفصل المتقدم تعالق متين بين مفاهيم ثلاثة دارت حولها «فلسفة هايدغر»؛ عنينا بها «الدازاين»، و«الكائن»، و«الكينونة». ذلك أنه ما من مذهب فلسفي في كينونة الإنسان إلا وتضمن، سلفاً وقبلاً وأولاً، مذهباً في كينونة الكائن. وتلقاء ذلك، ما من مذهب في الكينونة إلا وتضمن، بدءاً وأصلاً، مذهباً في كينونة الإنسان[1]. والحق أن هذا التعالق ما كان تعالقاً «آنياً» أو «حالياً»، ولا كان تعالقاً «ظرفياً» أو «مرحلياً»، إنما هو تعالق «كان» وهو «كائن» و«سيكون»؛ أي أنه «تعالق تاريخي». ويستمد تاريخيته من اعتبار هايدغر المفاهيم التي عليها مدار فكره مفاهيم تاريخية، أو قل: مفاهيم معتبرة في تاريخيتها: فللدازاين تاريخيته، وللكائن تاريخيته، والشأن نفسه شأن الكينونة. ولئن هو قام، طيلة تاريخ الإنسان، تعالق ثلاثي بين «الدازاين» و«الكائن» و«الكينونة»، وهو قائم الآن وسيقوم في ما يستقبل من الزمان، فإن هذا التعالق دُمِغ دوماً بدمغة «التاريخية». ففي كل حقبة من حقب هذا التاريخ ساد مفهوم محدد للدازاين والكائن والكينونة. ولهذا الأمر، خصصنا هذا الفصل لأنحاء ذاك التعالق التاريخي. لكن، لما كان ذاك التعالق تعالقاً تاريخياً، فإنه لزمنا، بدءاً، التقدم بشرح مذهب هايدغر في «التاريخ».

أولاً: التاريخ بالنظر

قام مذهب هايدغر في التاريخ على ضوابط عديدة. **أولها**؛ التفرقة الشهيرة بين أمور ثلاثة: «الأمر التاريخي» (L'Historial)، و«الأمر التأريخي» (L'Historique)، و«الأمر التدويني» (**L'Historiographique**). فأما المفهوم الثالث فواضح الدلالة؛ إذ هو تعلق بمسائل علم التاريخ ـ كتابة وتدويناً

(١) Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, Quadrige; 145 (Paris: Presses universitaires de France, 1992), pp. 120-121.

ومنهجاً وتأريخاً لمفاهيمه ـ ولذلك أغنانا بيانه وجلاؤه عن مؤونة أيضاحه. وأما الأمران، الأول ـ نعني «التاريخ» (Geshichte) ـ والثاني ـ «التأريخ» (Historie) ـ فهما ما يطرح إشكالاً. والحاصل من تفرقة هايدغر بينهما شديد التفرقة، فهو يقصد بالأمر «التأريخي» ما تعلق بشأن «جريان الوقائع والحوادث في الزمان»(٢)، أو هو «توالي الحوداث وقد اعتبرت في تسببها، وذلك بحيث أمكن التمييز فيها بين المتقدم والمتأخر»(٣)، أو لعله «جماع وقائع وأنحاء تآثر متعالقة في ما بينها كل التعالق، متآلفة»(٤). فقد تحصل من هذه التعاريف أن من شأن «التأريخ» إذاً أن يتعلق بهاجس «تصوير الماضي الذي ولّى وانقضى»(٥). والحال أن تصور التاريخ بوفق هذا النحو من التصور هو التصور السائد المهيمن. غير أن هايدغر يحدد لهذا التاريخ مقامه. فهو فرعي لا أصلي، وتبعي لا أولي، ومشتق لا بدئي. وأولى منه شأناً «الأمر التاريخي» بمعناه الهايدغري المخصوص؛ يعني به الأمر الذي يحدث، لا عفو الحدوث، وإنما يتم التهييئ له وإحداثه بوجه معين وتنظيمه وتصييره وتسطيره وتسليطه. فهو من شأنه أن يكون أمراً معدوداً منظوراً مصيرياً.

والمقارِن بين فهم التاريخ المخصوص هذا وفهمه الفاشي، يجد أن الفارق إنما يتجلى في أنه لئن كان «التأريخ» إخباراً عن أحوال مضت وانتهت، بما أفاد أنه يستلزم، استلزاماً ضمنياً، إيقاف عجلة التاريخ، فإن «التاريخ»، بالضد من ذلك، تأمل في ما قام وبدا، ولم يمض ولا انتهى، وإنما هو ما زال يتبدى، وذلك حتى إن ظهر لنا أنه انتهى(٦). ولئن كان التاريخ الأول «تاريخاً شبيهياً»، من شأنه أن يعامل موضوعه كأنه «موضوع ميت» ينظر فيه

---

(٢) Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction revue et corrigée avec le concours de Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin, collection Tel; no. 100 (Cher: Gallimard, 1986), p. 87.

(٣) Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux*, trad. de l'allemand par Pascal David; édition de Petra Jaeger, bibliothèque de Philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Millau: Gallimard, 1998), p. 36.

(٤) Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; texte établi par Hartmut Tietjen ([Paris]: Gallimard, [1996]), p. 142.

(٥) Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, collection Tel; no. 55 ([Paris]: Gallimard, 1981), p. 81.

(٦) Martin Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, trad. de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1971), p. 53.

بنحو ما يعمل الجراح مبضعه في جسد ميت[٧]، فإن التاريخ الثاني، في عداد هايدغر، هو «التاريخ بأحق»[٨] الذي من شأنه التعامل مع الحياة لا مع الموت. ولتقريب الفارق بين الأمر الشبيهي ـ التأريخ ـ والشأن الحقيقي ـ التاريخ ـ يضرب هايدغر مثالاً: خذ على سبيل المثال كتاب الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) الموسوم بـ**نقد العقل الخالص** (١٧٨١). الحال أنك لو نظرت إليه بحسب الاعتبار التأريخي الصرف، لحددته بما هو «حدث» في التاريخ؛ أي بما هو مؤلف أنشأه ذات يوم أستاذ فلسفة عاش في القرن الثامن عشر. . . لكن، لو عاودتَ النظر فيه بمنظور تاريخي حقيقي، لبان لك حينها أنه صرح من صروح الميتافيزيقا حدد، وما زال يحدد، حتى اليوم نظرتنا إلى الكائن ـ إنساناً وطبيعة ـ وإلى كينونته، ولتبدى لك بأنه يقف وراء معاملة الإنسان الحديث للكائن (الطبيعة) معاملة شعارها: «فلنغزُ الكائن، ولتكن لنا المكنة عليه وفيه»؛ وذلك تصديقاً لخطاب رب اليهود في التوراة عن الأرض: «استعبدوها واستتبعوها. . .»؛ أي الدعوة إلى معاملة التقنية للشيء ومعالجتها له بطلب استصناعه وإخضاعه. والمستفاد من هذا المثال، «أن يفهم المرء الأمر من الجهة التأريخية» إنما مدار معناه على أن يدركه بما هو «حدث مضى»، وأن «يفهمه من الجهة التاريخية» إنما مبناه على أن «يدرك كينونة الأمر الحادث» لا بما هوْ أمر مضى وإنما بما يحفظ ذكراه وينتظر بدواه، ولا بما هو شأن زال فانتهى أمره وانقضى شأنه، وإنما بما هو ما زال يعتمل ويكتمل[٩]. ففهم الأمر من الجهة التاريخية، بأحق الفهم، معناه تحرير قوته الكامنة فيه الباقية المختفية المحتقنة المنقدحة؛ على نحو ما نفهم دعوة المفكر الفرنسي رونيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) إلى استتباع الطبيعة، وذلك لا بوصفها دعوى فيلسوف من القرن السابع عشر ماتت بموت صاحبها، وإنما بوسمها دعوى استجاب لها قرننا هذا وعمل لها التعاميل ونفذها. وأن يكون للمرء تأريخ ليس معناه بعد أن يكون كائناً تاريخياً، لأن التاريخ ليس هو بالأمر الذي مضى، ولا بالأمر الحاضر، بل

---

(٧) Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à *la pensée de l'Ereignis,*» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 84 (2000), p. 305.

(٨) Heidegger, *Ibid.*, p. 54.

(٩) Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. de l'allemand par Henry Corbin [et al.], classiques de la philosophie, nouvelle édition augmentée en 1974 ([Paris]: Gallimard, 1973), p. 160.

هو، بدءاً، الأمر الآتي الذي يجد قوته وقيامه وكيانه في ما تبدّى[10].

وتفسير أمر هذه التفرقة عائد إلى المبدأ الذي أشرنا إليه في ما تقدم من الفصول؛ نعني التفرقة بين «تأمل» الأمر و«العلم به». فلئن حق أن «ليس من شأن العلم أن يفكر»، فإنه بالمثل ما كان من شأن العلم التاريخي ـ التأريخي ـ أن يفكر وما يجب عليه بما هو علم وضعي؛ نعني أنه ما كان من شأنه أن يفكر بانبثاق الأمر الجلل ومجيئه وبدوه، اللهم إلا ليعلق بالحوادث الطارئات ويعرض عن الكنه المستتر. هذا مع سابق العلم بالفارق بين «الأمر الجلل العظيم» و«الحدث» الطارئ. وإن من شأن العالِم بالتاريخ، أو قل: المؤرخ، لا الناظر في التاريخ المعتبر، أن يعجز عن إقامة حقيق الصلة التاريخية بالتاريخ من حيث هو بدو ومجيء وانبثاق. إنما قصارى جهده إعماله المحاولة لدركه دركاً بعدياً؛ أي بعد أن يكون «التاريخ» قد قام ونهض[11]. وإلا فإن علم «التأريخ» يسيء فهم هذا الأمر ويحوّل ما بدا وانجلى وانبثق إلى معرفة متخفية بأحداث طرأ عليها التقادم[12].

وبعد، ما كان بمكنة «التأريخ» أبداً أن يتخبر مجيء الأمر الجلل وانبثاقه[13]. وإن العلم التأريخي دأبه وديدنه أن يعتبر الحدث أمراً مضى بلا رجعة (Vergangene, le révolu)، وأن يحاول أن يفسر تشكله بما هو تعالق بين الأحداث سببي قابل أن يدرك ويفسر ويعلل، وذلك بتوسل نظر موضوعي يتخذ بساطاً إلى مرامه سرد الأحداث في تتاليها وتفسيرها في تعالقها من منظور الحاضر الحالي الذي لا يفتأ يتصوره بدوره أثراً للماضي البائد. وإن هم العلم التأريخي، بالجملة، هو إنشاء «وقائع تاريخية» ماضية ومحاولة تفسير أمر قيامها ومضيها[14]. فقد تحصل، أن للمعرفة التأريخية سمتين: الاهتمام بالأمر العابر، والانشغال بما من شأنه أن ينقل النقل الموضوعي ويذكر الذكر

---

(10) Martin Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, présentation, trad. et notes par François Fédier, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1995), p. 127.

(11) Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand par Gilbert Kahn; présentation du traducteur, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1967), p. 55.

(12) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(13) Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, bibliothèque de philosophie, 2 tomes ([Paris]: Gallimard, 1989-1990), tome 1, pp. 374-375.

(14) Ibid., tome 2, p. 302.

السردي. ولئن كان العلم التأريخي يجهد بالإحاطة علماً في حقبة ما من حقب التاريخ من كل جوانب علمها الممكنة، فإنه لا يبذل الجهد نفسه في فحص «معنى» تاريخها. والسبب في ذلك، أن هذا المجال الذي ينحجب عن رؤيته ما كان مجال علم، وإنما مجال فكر، ولا فكر للعلم. فمن شأن العلوم أن تعلم أكثر ما يعلمه الفكر، ومن شأن الفكر أن يتأمل أكثر مما يتأمله العلم. هذا إن افترضنا أن العلم «يتأمل» أصلاً[١٥]. وفضلاً عن هذا وذاك، فإنه لا تأريخ (Historie) بلا فهم مسبق للتاريخ (Geshichte)[١٦].

والمستفاد مما تقدم، أن «التاريخية» (L'Historicité)؛ أي «مغامرة» الإنسان في التاريخ بما تقتضيه من «قرار» و«مصير»، إنما هي متقدمة بالاعتبار على التأريخ، وأن لا قيام لتاريخ العالم ولا انتماء تاريخياً للتاريخ إلا بها وعلى أساسها[١٧]. ولا يهتم الإنسان بالتدوين التاريخي، فيصير من ثمة مؤرخاً، إن لم يكن في الأصل والمبدأ كائناً تاريخياً. ولولا أنه، بدءاً وقبلاً، كائن تاريخي، ما انفتح له مجال التأريخ وتدوينه. وإن من شأن غياب التدوين في عصرٍ ما ألا يفنّد هذه الدعوى، وإنما من شأنه أن يؤيدها. ذلك أن عصراً تاريخياً ما لا يمكن أن يقال عنه: إنه أهمل التدوين، إلا لأن المفروض فيه، أصلاً، أن يكون تاريخياً. وهي تاريخية لا يقتدر على دركها لا التأريخ ولا التدوين، وذلك لأن من شأنها أنها سابقة عليهما معاً[١٨]. وإن عصوراً لا ترى في التاريخ إلا الماضي، ولا تكف عن الزراية بهذا الماضي إذ تقارنه بمنجزات حاضرها، لهي عصور ما نضجت أبداً لدرك كنه التاريخ[١٩].

وعصرنا هذا الذي لقّب، تهافتاً، بأنه «عصر الوعي التاريخي» ليس له من كنه التاريخ الحق سوى القشور. إذ بقدر ما تعلق الإنسان المعاصر بالحساب والحيلة، عادّاً كل شيء حاسباً يكاد لا ينفلت منه فالت، انحجب عنه الأمر الجوهري وفاته دركه. وإذ استبدت به حمى تصنيف الأمور إلى قديم وحادث

---

(١٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 98-99.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(١٧) Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. de l'allemand par François Vezin; texte établi d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (1re partie) et Jean Lauxerois et Claude Roëls (2e partie), bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 1986), p. 45.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٩) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 128.

ومحدث، لاهثاً وراء هذين، ناسياً ما قد مضى، فإنه سعى في الوقت ذاته، وقد استحال عليه أن يرى في كل يوم أمراً مستحدثاً، إلى طلاء القديم بطلاء المحدث؛ أي إلى التغطية عليه وإهمال كنهه. فكان أن صار العلم التأريخي إلى فقد الصلة الحقة بالأمر التاريخي[٢٠]. وإن السعار المتنامي في عصرنا هذا على التاريخ بما هو جملة حوادث، والذي تذكيه مكنة الحصول على المصادر والوثائق وسرعة هذه المكنة، ليعمل، بالضد، على حجب كنه فهم التاريخ بأحق الفهم وأصيله[٢١]. وإنه لفهم مزيف لروح التاريخ يزيد في تغذيته انغمار الإنسان المعاصر في حياته اليومية وانشغاله بها حد الاستغراق والاستهلاك. وإنه لَلسقوط من دون فهم حقيقي للتاريخ. فهو ما يفتأ يردد: «مضى الماضي بلا عودة»، ولا يمكن استرداده واسترجاعه. وهو إذ يفعل ذلك، فإنه يبقى الماضي أبداً موصداً عنه. ولئن دل انغلاق الماضي عن الحاضر إلى شيء، فإنما دل إلى أن الدازاين المعاصر ما عاد يوجد وجوداً تاريخياً أصيلاً في حاضره؛ وبالتالي ما عاد يستطيع لمستقبله فهماً بما هو ما كان من شأنه أن تقرر في ماضيه. وشتان بين خبرة الماضي الخبرة التاريخية الحقة، واعتباره مجرد أمر مضى وانقضى. ذاك فهم يجعل المرء قادراً ـ اقتدار ديمومة ـ على استعادة الماضي والاستئثار به، وهذا سوء فهم يحرمه من فهم أمر هذه العودة[٢٢]. وبالجملة، إن كنه التاريخ يظل عن التأريخ مستتراً، والكائن التاريخي يبقى خفياً، والتاريخ يظل متمنعاً منحجباً، وذلك حتى وإن اعتبرنا الحدث التاريخي مفهوماً لنا وبديهياً[٢٣].

والحق أن فهم هايدغر المخصوص للتاريخ إنما هو نابع من تصوره المستحدث للزمن. فلئن كان المتبادر إلى الأذهان عند النطق بلفظ «التاريخ» دلالة «الماضي»، فإن هايدغر، كما رأينا، يرفض أن يختزل التاريخ إلى الماضي، ما دام أن الماضي، بوفق هذا الفهم القاصر، هو ما لم يعد ينبثق ويبدو أو يفعل ويعتمل. فالأمر التاريخي الحق والأصيل (L'Historial) ليس هو ذاك الذي إذ حضر في الماضي مضى وما عاد؛ أي الأمر الماضي المنتهي؛ وإنما هو «ما كان» ويلزم استذكاره لا بما كانه وإنما بما آل إليه. وإنه لبفعل ما

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٢١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 163.

(٢٢) Martin Heidegger, «Le Concept du temps,» dans: *Chiers de l'Herne* (Spécial Heidegger), no. 45 (1983), p. 95.

(٢٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 164-165.

كانه لمقتدر على أن يجلي عن كنهه في الأمر الحاضر والشأن الآتي وفق أشد الأشكال تنوعاً وتبايناً. ومن ثمة، فإن «ما كان» إنما هو معين لا ينضب لما هو حاضر وآت. وإنه لمقتدر على أن يتبدى دوماً بما هو أقوى[٢٤]. أنظر إلى الأعمال والمنجزات التاريخية العظمى؛ شأن أعمال الكاتب المسرحي اليوناني سوفوكليس (٤٩٥ ـ ٤٠٦ ق.م.)، وأنظار الفيلسوف الألماني كانط، وإنجازات الامبراطور الجرماني فريدريك الأكبر (١٧١٢ ـ ١٧٨٦)، تجد أن الشأن فيها ألا تعد أعمالاً تاريخية إن هي فهمت فهماً واحداً وانقضى أمرها، وإنما هي تعد تاريخية بما لا زالت تلهمه من أفهام حاضرة بادية وآتية مستأنفة. . . فالشأن التاريخي بهذا المعنى قابع خلف الأمر التأريخي. وإنه للحمة وسدى غير منظورين من شأنهما أن يُلحما ما كان بما هو آت.

إن الدازاين الإنساني هو دوماً ما كان عليه ـ فهو ماضيه ـ أَعَبَّرَ عن ذلك أم لا. وذلك لا بمعنى أن ما مضى هو ماضيه الذي ودعه وتركه وراءه، وإنما بمعنى الماضي الذي لا يفتأ ينبثق فيه، لا بدءاً مما مضى، وإنما مما هو آت[٢٥]. ما يفيد أن «مركز ثقل» التاريخ ما كان هو الماضي في عتاقته، ولا هو الحاضر في تعلقه بالماضي، وإنما أمر التاريخ في مغامرة الوجود التي تنبع من مستقبل الدازاين[٢٦]. وليس من شأن هذا الأمر أن يفهم إلا بفهم مفهوم هايدغر عن «الزمن». وهو الفهم الذي يقلب الأبعاد الزمنية من المعروف السائد (الماضي ـ الحاضر ـ المستقبل)، أو (الحاضر ـ الماضي ـ المستقبل) إلى المستقبل بدءاً وختماً. إنما التاريخ عنده المستقبل. عن الآتي يصدر وينبثق، وبه يتحدد وينفعل[٢٧]. والحاضر هنا لا يحضر للدازاين إلا ليحضر لها المستقبل، والماضي لا يسير وراء الدازاين إلا ليفتح لها طريق المسير[٢٨]. ذاك هو ما أسماه هايدغر مرة « أنطولوجيا التاريخ»، لا علمه، كما أسماه مرة أخرى « أنطولوجيا الحدث التاريخي»[٢٩]، لا المعرفة به.

---

(٢٤) Martin Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, trad. de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier, édition de Suzanne Ziegler, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1988), p. 138.

(٢٥) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 45-46.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٥٠.

(٢٧) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 55.

(٢٨) Heidegger, *Etre et temps*, p. 46.

(٢٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 309.

وقد لزمت عن هذه التفرقة الثنائية الأصلية بين «الشأن التاريخي» و«الأمر التأريخي» تفرقة ثانية فرعية بين «ظاهر» التاريخ و«باطنه»، أو قل: البينونة بين «سر التاريخ» و«ظاهر التاريخ»[٣٠]. وسر التاريخ هذا هو الذي سمّاه هايدغر مرات عدة «التاريخ السري»، و«كنه التاريخ الأكثر استراراً»[٣١]، و«تاريخ الغرب السري»[٣٢]؛ وكأن «الشأن التاريخي» هو كنه التاريخ الحقيقي، وكأن «الأمر التأريخي» هو كنهه الشبيهي. هذا مع سابق العلم أن ما يتبدى للناظر أول النظر أمراً بديهياً إنما هو كنه التاريخ الشبيهي، وأن كنهه الحقيقي يبقى دوماً في الخلف منحجباً متوارياً، بل مؤولاً تأويلاً فاسداً شبيهياً (علم النظريات التاريخية) لا يتبدى إلا لخبرة تقتدر على إنارته وإبانته واستكناه استراره[٣٣]. ولئن بحث هايدغر عن هذا الفهم الأصيل للتاريخ، في مؤلفات معاصريه ومجايليه، فإنه كد وما وجد. ولئن وجد، فإنه ما وجد في ما استجد، وإنما في ما تقدم من «شعراء ومفكري زمن المثالية الألمانية» ـ شأن الشاعر الألماني هولدرلين (١٧٧٠ ـ ١٨٤٣)، والمفكرين الألمانيين شلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) وهيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) ـ حيث ما عاد التاريخ لديهم، كما كان الشأن عليه لدى بقية المؤرخة، «أمراً ماضياً من شأن المرء أن يتركه وراء ظهره»، وإنما وجد لديهم «أول التصور الميتافيزيقي الحق للتاريخ»[٣٤] الذي فتح ـ وقد توسل بناءات تاريخية عظيمة ـ فضاءات واسعة أمام التاريخ ما قدرها دعاة التاريخ الوضعي ـ عبدة «الوقائع» ـ حق قدرها[٣٥]. ولئن وجد فيمن عاصره أو تقدمه بقليل من شد عضده، فإنه لم يجده إلا لدى مفكرين اثنين من مفكري التاريخ، لا عالِمين به؛ نعني بهما الكومت يورك (Le Comte Ludwig Von Wartenburg Yorck) صاحب المقولة الشهيرة: «إن من مصلحتنا العامة أن نفهم معنى التاريخية»، و«المفكر التاريخي» «بامتياز»

---

(٣٠) Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, traduit de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, collection Tel; no. 79 ([Paris]: Gallimard, 1983), p. 99.

(٣١) Martin Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édité par Hildegarde Feick, classiques de la philosophie (Mayenne: Gallimard, 1977), p. 90.

(٣٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 38.

(٣٣) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, pp. 141-142.

(٣٤) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 91-94.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

ياكوب بوركهارت (Jacob Burckhardt) (١٨١٨ ـ ١٨٩٧). هذا مع سابق العلم، أنه رجح كفة الثواني على الأوائل، لا سيما كفة بوركهارت على هيغل. إذ فضل ما أسماه «التفكر في التاريخ»، أو «تأمله» (la méditation historiale)، على النظر الميتافيزيقي فيه أو فلسفته؛ عنينا بها «فلسفة التاريخ»[٣٦]، كما فضل ما انوجد عند «مؤرخ عظيم أصيل» ـ شأن بوركهارت ـ على عمل المؤرخ الشبيهي والعلامة الموسوعي، لا لعودته إلى الأصول والمتون يستطلع أمرها، ولا لاكتشافه مخطوطاً أو عثوره على نادر، وإنما لأنه كان مفكراً مستشرفاً لماحة رائية[٣٧].

وما كان هايدغر يقصد بدلالة «التاريخ السري» أو «تاريخ الغرب السري» إلا ذاك الصراع العميق ـ الذي خاضه أحق الشعراء وأعمق المفكرين على مستوى القول الشعري والصوغ المفهومي ـ من أجل الإبانة عن الكائن برمته وتجلية أمره ودمغه بدمغة مبناه ومعناه؛ أي تلبية داعي الكينونة الذي تردد منذ القدم: «أيها الإنسان؛ لتكن عنايتك بالكائن في كليته». وما تلبية هذا الداعي إلا مطلب استجابة الإنسان إلى أن يصير «المقياس» ـ بمعنى العين والأذن والمعيار والقلب ـ لتميز ذلك الصراع الذي خاضه الشعراء والمفكرون من أجل الاستئثار بالإبانة عن الكينونة والإصغاء إليها والحكم عليها والإحساس بها. وإنه لصراع مستتر منحجب لم تبن عنه الحروب التي خاضتها البشرية ولا السلم ولا الانتصارات ولا الانكسارات ـ وهي مجال اهتمام أهل التأريخ ـ إنما كان من شأن التاريخ الحق ألا يهتم بالمجد ولا بالبروز، وألا يحفل بمصائر الأفراد واهتماماتهم الصغرى وصراعاتهم[٣٨]؛ وكأنه الإله إذ يتعالى عن سفاسف أمور البشر. ذاك ديناه التاريخ الحق بما هو تاريخ الكينونة ذاتها. والمترتب عن هذا، أنه طيلة التاريخ ظل «الأمر التاريخي الجليل» أمراً «غير مفكر فيه»[٣٩]. وإن هايدغر ليرى لنفسه الدور في أن يفكر بـ ««البُدُو» التاريخي الحق؛ نعني بدو الكينونة. فلئن حدث من حادث حق، فهو حدوث الكينونة وبدوها، ولئن كان من تاريخ حق، فهو تاريخ الكينونة. فالكينونة ما انجلى وبدا، لا بمعنى أن

---

(٣٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2. p. 95.

(٣٧) Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, trad. de l'allemand par Alain Boutot; texte établi par Hermann Mörchen, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 2001), p. 82.

(٣٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 384.

(٣٩) Ibid., tome 2, p. 309.

انجلاءه أمر مضى وفات، وإنما هو ما زال ينجلي في ما هو قائم وآت[٤٠].

ولئن حدث أن فكّرنا بـ «"البُدُو" التاريخي، حق التفكر، لظهر الفارق الثاني بين «التاريخ» و«التأريخ». وهو أن المفاهيم التي يتوسل بها إلى فهم الأول غير تلك التي تتخذ بساطاً إلى فهم الثاني. ولئن كانت هذه تتضمن معنى «الحادثة» و«الوثيقة» و«الشهادة»، وتعتمد على مفاهيم مثل «التقدم» و«الثورة» و«النكوص» و«العودة»... فإن فهم التاريخ، على أحق فهمه، يتضمن مفاهيم مباينة؛ شأن «ثقل المسؤولية»، و«الرسالة» أو «المهمة»، و«المصير»، و«القرار»، و«العمل الخلاق» وغيرها.

هذا «المصير» لا يفهم منه هايدغر معنى «ذاك الذي صار» وانتهى وآل إلى غيره. والسبب في ذلك، أن ما مضى، بحسب اعتبار هايدغر، من شأنه ألا ينتهي وإنما أن يبقى[٤١]. إنما هو «المصير الذي ما زال قائماً، والذي صار يطبعنا اليوم أكثر من أي وقت مضى»[٤٢]. والحال أن هايدغر يدعونا إلى الكف عن تصور «التاريخ» بما هو عليق الأمر الذي حدث وانتهى (Geschehen)؛ أي بما هو جريان أحداث تاريخية تمضي ولا تعود وتنتهي ولا تؤوب. تلقاء ذلك، يلح علينا في النظر إلى التاريخ باعتبار مصدره ومنبعه ومجيئه الكنهي الذي عنه انبثق؛ أي بدءاً من «المصير» (Geschick) بما هو البدء لا المآل والمستفتح لا الختام. وهو يقارن، مقارنة عجيبة غريبة، بين مفاهيم تشق المقارنة بينها؛ من «مصير» (Geschick)، و«إفضال» أو «بذل» (Schickung)، وفعل «مسير»؛ أي صيرورة (بمعنى ما صار مصيراً) (Sichschicken)[٤٣]. وما كان «المصير» هو ما آل إليه الحدث، على نحو ما نفهمه عادة، إنما المصير شأن أعمق. أكثر من هذا، ما كان المصير «المآل» وحسب، وإنما هو بالضد أصل المآل ذاته ومنبعه. وكأن لسان حال هايدغر يردد القول المأثور: «كما بدأتم تنتهون»، فينيط النهاية هنا بالبداية ويصير الفاتحة مصيراً محتوماً. هذا مع سابق العلم، أن هذا المصير ليس مصير الأفراد ولا الدول ولا الحقب، وإنما هو مصير الكينونة ذاتها[٤٤].

---

(٤٠) Ibid., tome 2, p. 311.

(٤١) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p 54.

(٤٢) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 74.

(٤٣) Martin Heidegger, *Questions III et IV*, trad. de l'allemand par Jean Beaufret [et al.], collection Tel; no. 172 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 310.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

بهذا المعنى يتحدث هايدغر عن الأمر التاريخي لا بما «ما يعرضه لنا الحدث بما هو ما جرى وانقضى»، وإنما بما هو الأمر المثقل بقوة المصير(٤٥). وما «المصير»، على نحو ما نتمثله عادة بما هو المآل، إلا مسيراً نحو مصير أخفى وأدهى، وكأنه مصير جلي لمصير خفي. ولا يفهمن من هذا الأمر أن «المصير» هو القدر (Fatum) عينه، من حيث هو دفعة بلا غاية عدمت الإرادة والدراية وانطلقت في جموح وجنون لتسري على الكائن برمته فيصير لنا مسيره أمراً مجهولاً مثل سفينة تتهاداها الرياح العاتية. والحال أن هايدغر يسمّي تصور المصير الشبيهي هذا «القدر الآسيوي»، ويجد أن الفكر اليوناني ـ بما هو فكر بدء الغرب المؤسس ـ إنما قطع مع هذا التصور كل القطع. فالمصير، بمعناه اليوناني لا الآسيوي، لا يفيد دلالة العمى، وإنما معنى الأمر الجلل العظيم العجيب المهيب (Ungeheuer) الذي لا يرشح عنه لفهم الإنسان الذاتي شيء، وإنما هو فهم متفاهم بين القوم مشترك يحدد لهم أمرهم. فالمصير بهذا المعنى أقرب إلى دلالة «وضع الحدود» أو «التحديد». وبهذا المعنى، فإن أموراً شأن «الموت» والعلم بها، ما كانت قدراً عند هايدغر وإنما هي مصير؛ أي حدود مسيجية للإنسان بها يعرف شأنه وعنها يستعلم أمره. وإن الكينونة من شأنها أن تعلو عنا وأن تتجاوزنا، ولذلك نحن ندركها بمعنى «المصير» الذي معه «نتجاوب» أو قل: إننا «ننفتح» عليها بما هي كينونتنا التي بها نعرف، فلا نكون كالحجر أو النبات منغلقين على ذواتنا. ونحن لا ننفتح هنا على ذي المصير بما نحن ذوات معزولة، وإنما بما هو مصيرنا أجمعين؛ أي بما هو مصير جمعي الأصل في قيامه قرارات جمعية لا يمكن أن يقوم بها البعض من دون الكل أو أن يبرأ من مسؤوليتها الفرد. أجل، نحن الذي نقرر، عزماً، إمكانات كينونتنا ونختارها بنهج طريق أسلافنا أو بالإعراض عنه. وهذا الخيار هو الذي يصير مصيرنا الذي إليه نصير؛ وذلك بما ثبت من أمره أنه كان إمكاناً لنا. أَوَلسنا نحن المصير؟(٤٦)

ويتعلق بمفهوم «المصير» مفهوم آخر نسيب له؛ نعني به مفهوم «القرار». ذلك أن التاريخ إن هو إلا «بدو» قرار متعلق بكنه حقيقة الكائن؛ قرار يتخذه الإنسان بشأن الكائن برمته (العالم). وكأن لسان حال الإنسان يقول: هو ذا

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٤٦) Heidegger: *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, pp. 162 sq., et *Etre et temps*, pp. 448-449.

الكائن عندي، أو هكذا يجب أن يصير: إنه «الفوزيس» الذي ما يفتأ ينبثق ولا سلطة لي عليه إنما علي حفظه ورعايته، أو هو عندي «الصنيعة» التي أنتجها بتوسل أدواتي التقنية، وإنه لمن حقي أن أتدخل في أمره بالتهذيب والتشذيب والتغيير، بله التدمير. وهذه قرارات تاريخية بشأن الكائن وكنهه حددت «حقباً تاريخية» من قدامة وحداثة وغيرهما. وفي قرار أنطولوجي كهذا ينجلي للإنسان الكائن برمته (العالم) ويضع الإنسان نفسه في منفتح ما من انفتاحات ذاك التجلي(٤٧). وإن الإنسان إذ يقرر فهو ينشئ عالماً. وهو عالم يبدو ويزول ببدء القرار ونفاذه أو زواله.

وما عنى هذا أن القرار كان قدَراً، وإنما هو نمّ عن حرية قرار الإنسان. لا ولا عنى هذا بالضد أي منزع فردي ذاتي؛ إذ كل ما يحدث للإنسان إنما هو نتاج قرار اتخذ قبلاً، وما كان من فعل الإنسان نفسه؛ أي أنه قرار تعلق بكنه الحقيقة لا بهوى الإنسان(٤٨). كيفما تقرروا تكونوا بإفضال الكينونة، وهي تتبدى لكم بما قررتم. لكنكم لا تعلمون، بدءاً، عواقب ما قررتم. ولئن حق أننا نحن الذين نتحكم بكينونتنا ونقرر بشأنها، فإنه ما حق أننا أصل كينونتنا(٤٩). إننا بهذا المعنى استقبال (Passion) نتقبل كينونتنا وننفعل بها. وهذا لا يعني بالذات أننا نلقى مصيراً قُدِّرَ لنا، وإنما نحن أثر فعل خلاق(٥٠). فالمصير لا يكون أبداً مُلقىً منطرحاً، وإنما من شأن المصير أن يصير: إنه يصير إلينا بالشكل الذي يدفعنا إلى ملاقاته. ففي الاستقبال ذاته نتملك كينونتنا ونستأثر بها. كلا؛ ما كانت كينونتنا قراراً وقسمة ونصيباً يجري أمام أعيننا ونحن ننظر إليه مشدوهين، وإنما بمكنتنا أن نتجاوز حالنا إلى مصيرنا البدئي نلقاه وننظر فيه(٥١). وإن حريتنا لهي حرية تاريخية، وذلك بحيث إن من شأن دازاين تاريخي معين أن ينهض ويقرر ـ أو بالأحرى يتقرر ـ باعتبار أساسه ومصدره، وأن يختار درجة معينة من حرية المعرفة، ويضع أمراً ما وضعاً بما هو الحرية عنده. وإن القرارات بهذا الصدد لتتباين باعتبار تباين الحقب التاريخية والشعوب. ولا يمكن الحصول عليها بالاستكراه؛

---

(٤٧) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 36.

(٤٨) Martin Heidegger, *Questions I et II*, trad. de l'allemand par Kostas Axelos [et al.], collection Tel; no. 156 ([Paris]: Gallimard, 1990), pp. 467-468.

(٤٩) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 164.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

أي بحمل شعوب ما على التقرير بشأن كينونتها أو الكينونة بعامة.

هذا ولئن اشترك «التأريخ» و«التاريخ» في توسل مفهوم «الحقبة»، فقد افترقا في دلالتها. ذلك أن الزمن التاريخي الحق الأصيل ما كان من شأنه أن يسلم نفسه وأمره لحساب الأيام وتعداد السنوات والعقود، بله القرون. فما سنوات التحقيب التأريخي عنده إلا «معالم» و«رقوم» و«مراسم» يرتب فيها حساب البشر التأريخي الأحداث وينضدها. وهي لا تمثل من التاريخ إلا واجهته وسطحه، لا كنهه وحقيقته. بل إن حساب الأحقاب التأريخي يعد، بالقياس إلى تاريخ الكينونة الحق، أمراً بالياً متجاوزاً(٥٢). وفضلاً عن هذا، فإن «الحقبة» لا تفيد معنى الفترة التي مضت وولت، وإنما تبقى الحقبة أبداً حية ماثلة(٥٣). ولئن كانت حقب التأريخ من الكثرة والتنوع بما لا يحصرها عد، فإن حقب التاريخ الحق نادرة جداً. وما فتئ هايدغر يردد القول: «نادر هو التاريخ [الأحق]»(٥٤). وذاك لأنه لا تطرأ حقبة تاريخية إلا حين «تتقرر كينونة الحقيقة تقرراً أصيلاً»؛ فيفيد التاريخ أنها «بدو قرار حول كنه الحقيقة»(٥٥). وهو الأمر الذي لربما بلغ من ندور حدوثه حداً حتى ما وجدنا له نظيراً إلا عند بدء تاريخ الغرب (حقبة اليونان المتقدمة) وعند بدء الحداثة (عهد ديكارت).

وعلى جهة الدقة، يكاد المرء يميز في ما عده هايدغر حقباً تاريخية أصيلة بين ثلاث: حقبة البُدُو أو الإصباح الأول، لما تبدت الكينونة لمفكري اليونان الأوائل بما هي انبثاق، وظهر لهم الكائن بما هو الأمر المنبثق الحاضر، وانجلى لهم الإنسان بما هو الكائن المبين عن الانبثاق (φυσις) (phusis). فكان أن حدث حينها أن تملك الإنسان كنه الكينونة وتملكت هي بدورها كنهه، وكان أن تحقق «التملك المزدوج» أو قل: «التمالك» أو «الانتماء المتبادل» بحيث انتمى الإنسان إلى الكينونة وانتمت إليه (Ereignis). ثم حدث بعد ذلك انكساف البُدُو الأول في ما يسميه هايدغر «حقبة الميتافيزيقا» ـ بدءاً من الفيلسوفين اليونانيين أفلاطون (حوالى ٤٢٨ ـ حوالى ٣٤٧ ق.م.) وأرسطو (حوالى ٣٨٥ ـ حوالى ٣٢٢ ق.م.) وانتهاء بالمفكرين الميتافيزيقيين الألمانيين هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) ونيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) ـ حيث استترت الكينونة عن

(٥٢) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, note 1, pp. 115-116.

(٥٣) Heidegger, *Questions I et II*, p. 281.

(٥٤) انظر مثلاً: Heidegger: *Approche de Hölderlin*, p. 97, et *Concepts fondamentaux*, p. 36.

(٥٥) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 36.

الإنسان وأنسته نفسها ونفسه وقد تحقق كنهه الشبيهي بما هو من ينسى أمر الكينونة لا بما هو من يذكر. فكان أن حدث عهد الحجب والاغتراب والاستلاب (Enteignis) بما هو ما ضاد عهد البُدُو والاستئناس والتمالك (Ereignis). والآن نحن نحيا الحقبة الانتقالية؛ يعني حقبة «انتظار» البُدُو الثاني الذي يعد هايدغر الشاهد عليه والمبشر به. هذا مع سابق العلم أن الإنسان ما زال لم يستأنس بعد بأمر هذا البُدُو أو هذه الحقبة التاريخية النادرة الاستثنائية؛ وذلك بحكم توطينه عينه على ألا يبصر إلا الأمر العادي الرتيب[٥٦].

إن مسألة «التحقيب» هذه أفضت بنا إلى فارق ثالث بين «التاريخ» و«التأريخ». ذلك أنه لئن كان التأريخ مَأَمّاً للشعوب والحضارات كلها على اختلاف الأعراق والأجناس والثقافات والقارات، فإن التاريخ أمر ما عاش على هديه إلا الغرب. فلا تاريخ على التحقيق إلا تاريخ الغرب، بل إن التاريخ هو الغرب والغرب هو التاريخ. والحق أن الناظر في الفلسفة الحديثة يكاد لا يعثر على مفكر أكثَر من ذكر الغرب حتى أغرب قدر هايدغر. إذ ما فتئ الرجل يردد الحديث تلو الحديث عن «الفكر الغربي» و«الحضارة الغربية» و«التاريخ الغربي»... فهلا بلغ افتتانه بالذات (الغرب) ـ يقول معترض ـ الحد الذي انغلق فيه عليه كل حوار مع الغير (الشرق مثلاً!)؟

الحق أن «الغرب» هنا سياج وتحديد؛ بمعنى أنه «مصير»، أو قل: هو مسير نحو مصير. وهو «مصير» اختلف عن «قدر» الشرق. إنما ذكر «الغرب» هنا والإلحاح عليه هو أحد تخوم فكر هايدغر. وهو «تخم» كان به أوعى من غيره. غير أن البعض قد يرى أن ثمة موجباً آخر للاستغراب من «غربية» هايدغر وهو الذي اعتبر أن الكينونة ـ كلمة فلسفته العليا ـ «تنطق في كل مكان ودوماً وأبداً وبأي لسان كان»! وذلك حد تخبر بيان السنغاليين عنها[٥٧]، واليابانيين[٥٨]،

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٥٧) يحكي بوفريه ما يلي: «بعد عودتي من رحلة إلى السنغال، طفق هايدغر يستخبر مني ويستعرف عن وضع اللسان هناك، وعن طرق السنغاليين في التعبير». Frédéric de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, collection Arcades; 32 ([Paris]: Gallimard, 1993), p. 279.

(٥٨) انظر مثلاً: Martin Heidegger, «D'un entretien de la parole avec un japonais et un qui demande,» dans: Heidegger, *Acheminement vers la parole*, pp. 87 sq, et Tomio Tezuka, «Une heure avec Heidegger,» traduit par Bernard Stevens avec l'assistance de takada Tadanari, *Philosophie*, no. 69 (mars 2001), pp. 20 sq.

والهنود[٥٩]. أوَليس هو المعتبر أن الكينونة «معين» موجود في كل مكان غير محدد المصدر ـ صيني وعربي وهندي! أوَليس أشار الرجل إلى «بدايات أخرى عظيمة غير بداية اليونان [الغربية]»؟[٦٠] فلئن كان اهتمام هايدغر بفكر الكينونة اهتماماً عالمياً، فلِمَ إذاً قصر تاريخها على «الغرب»؟ وبعد هذا وذاك، أوَليس هو الداعي إلى حوار الغرب والشرق الأقصى؟ أوَليس هو المستشهد بآراء المفكر الصيني لاو تسو؟ المفارق أنه بقدر ما انفتح هايدغر على التراث الشرقي، فإنه قصر انشغاله على الغرب. وتلك عجيبة من عجائب فكره! إن الرجل الذي انفتح على الشرق هو ذاته الذي أفاد، بعد زيارته الشهيرة إلى اليونان، أنه «قدر ما كنا نقترب من تركيا كانت معالم الحضارة اليونانية تضمحلّ وتُمحى»[٦١].

الحال أنه لئن تلمسنا لهايدغر بعض التفهم لألفيناه، **أولاً**، في اعتباره أن شرط الحوار مع الحضارات المباينة إنما هو عودة المرء إلى تراثه المخصوص يفيد منه. فعلى كل امرئ أن يعود إلى عيون تراثه ليغرف[٦٢]. ثم إن الكينونة، **ثانياً**، فرادة غربية إغريقية، وليس للمرء أن يستكره غيره على أن يصير ذا كينونة إغريقية[٦٣]. إنما على الإنسان الغربي أن يحفظ ذاكرة الكينونة حتى يسوغ له محاورة الإنسان الشرقي[٦٤] **أخيراً**، لئن امتنع الرجل عن الحديث عن الفلسفة الصينية أو الهندية ـ اللهم إلا إلماعاً ولماماً ـ فإن امتناعه ما كان امتناع احتقار، وإنما هو امتناع وفاء لروح الفلسفة بما هي «غربية» أو قل: إغريقية[٦٥]. أوَ لم الرجل يذهب إلى حد الإيحاء بأن لا فلسفة إلا الفلسفة الغربية؟[٦٦] وبعد هذا وذاك، ذاك هو «الانمياز اليوناني»

---

(٥٩) عشية سفر الطبيب النفسي السويسري ميدار بوس إلى الهند طلب منه هايدغر أن يستفسر هناك عن الألفاظ الهندية التي تفيد الكينونة والكائن والبينونة واللسان والبيان: Jean Greisch, «Bulletin d'études heideggériennes,» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 72 (1988), p. 600.

(٦٠) رأي لهايدغر ورد في: Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 134.

(٦١) رأي لهايدغر ورد في: المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٦٣) رأي لهايدغر ورد في: المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٦٤) رأي لهايدغر ورد في: المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٦٥) رأي لهايدغر ورد في: المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٦٦) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 207.

معين كل قول وفكر وتفلسف ـ نعني «الكينونة» (Enai) ـ وهم الذين أدركوا البينونة [بين الكائن والكينونة]، بل ابتدعوها ابتداعاً. أكثر من هذا دلالة على العجب، أن الكينونة تبدت لليونان دون غيرهم وارتاحت للغتهم، فكانت قضية «الكينونة» قضيتهم[٦٧]. تلك أقلية حظيت بإفضال الكينونة. أوَليس هذا يدل إلى أننا لسنا أبناء الكينونة بالتساوي؟ أوَليس يمكن من لم تتبنّه الكينونة ألا يفكر فيها؟[٦٨]

وأنى كان الأمر، فإن الرجل ما فتئ يردد الكلام عن «تاريخ الغرب» أو «التاريخ الغربي»[٦٩]، و«تاريخ الإنسان الغربي»[٧٠]، و«الإنسان الغربي التاريخي»[٧١]؛ مخصصاً أحياناً ـ «تاريخنا الغربي»[٧٢] ـ ومدققاً أحياناً أخرى ـ «تاريخ أوروبا»[٧٣]. هذا مع سابق العلم، أنه قرن التاريخ الغربي باليونان؛ إذ «لولاهم لاستحال فهم التاريخ الغربي»[٧٤].

ذاك هو مفهوم «التاريخ» لدى هايدغر. وتأسيساً على هذا المفهوم بنى تصوره لتاريخية المفاهيم التي عليها مدار فلسفته؛ نعني بها تاريخية «الدازاين» و«الكائن» و«الكينونة».

ثانياً: التاريخ بالتطبيق

١ ـ تاريخ الدازاين

ما فتئ هايدغر يلحّ على أن الدازاين كائن من شأنه أن يكون موجوداً تاريخياً ـ من تأكيده على «تاريخية الوجود البشري»[٧٥]، إلى إلحاحه على

---

(٦٧) Towarnicki, Ibid., p. 135.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢٨٠.

(٦٩) انظر مثلاً: Heidegger: *Nietzsche*, tome 1, pp. 76, 332, 374 et 388; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 263, et *Concepts fondamentaux*, p. 30.

(٧٠) انظر مثلاً: Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 398 et 429-430.

(٧١) انظر مثلاً: Ibid., tome 2, pp. 429-430.

(٧٢) انظر مثلاً: Ibid., tome 2, p. 39.

(٧٣) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 251.

(٧٤) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le Rhin»*, p. 190.

وبشأن «تاريخ كنه الإنسان»، و«وجود الكينونة البشرية التاريخي»،
و«الدازاين التاريخي»[٨٠]، و«تاريخية الدازاين»[٨١]، و«وجود الدازاين التاريخي»[٨٢]، و«دازاين الإنسان التاريخي»[٨٣] ـ هذا فضلاً عن «تاريخ الإنسان»[٨٤]، و«كينونة الإنسان التاريخية»[٨٥]. وهو في كل هذا ألح على «الإنسان بما هو كائن تاريخي»[٨٦]، أو أكد على «الإنسان بما هو دازاين تاريخي»[٨٧]. والحال أن ما قصده هايدغر بقوله: إن الدازاين تاريخي، أو بحديثه عن «تاريخية الوجود البشري»، لم يفد معنى أنه كائن يجد محله في «الزمن»، أو في ما يدعى «التاريخ العالمي»، أو هو يلفي نفسه ذرة في خضمّ حركة التاريخ العالمي، أو ينخرط هكذا فجاءة عن غدارة في لعبة الظروف والأحداث[٨٨]. ولا أفاد أيضاً أن من شأن الإنسان أن يهتم بتاريخه ويقبل عليه، أو حتى أن يصير مؤرخاً أو يمتهن دراسات التاريخ ويحترفها[٨٩]. إن «التاريخية» تحمل هنا دلالة المقولة الأنطولوجية الوجودية (Un existential).

---

(٧٦) انظر مثلاً: Ibid., tome 2, pp. 315-316, et Martin Heidegger: *Essais et conférences*, trad. de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, les essais; 90 (Cher: Gallimard, 1958), p. 279; *Introduction à la métaphysique*, p. 148; *Concepts fondamentaux*, pp. 18-19 et 113, et *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 49.

(٧٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 102.

(٧٨) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 183.

(٧٩) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 160.

(٨٠) انظر مثلاً: Heidegger: *Qu'est ce qu'une chose?*, pp. 53-54 et 86, et *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, pp. 72-80.

(٨١) انظر مثلاً: Heidegger, *Etre et temps*, pp. 441-442.

(٨٢) Martin Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édition de Friedrich-Wilhem von Hermann; avertissement du traducteur, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1989), p. 386.

(٨٣) انظر مثلاً: Heidegger: *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, pp. 46, 49, 67 et 79, et *Introduction à la métaphysique*, p. 53.

(٨٤) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 80.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٧٢.

(٨٦) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 279-280.

(٨٧) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 46.

(٨٨) Heidegger, *Etre et temps*, p. 446.

بها الإنسان، وذلك مثلما يحد الشيء بإحدى مقولاته. إنما الدمغة التاريخية جذره وأصله، وليست مستقاة من أمر آخر ولا سليلة صفة أخرى اللهم إلا «زمنيته». فالإنسان في كنهه كائن تاريخي. إنه زمني بدءاً لا تنشئة، وتاريخي أصلاً لا وضعاً. فهو لا يوجد، أولاً، ثم هو بعد ذلك قد يحدث له، بالعرض، أن «يسقط في التاريخ»، لا ولا هو يوجد، أصلاً، وبعد ذلك يصير كائناً تاريخياً بالأحداث والماجريات. إنما الأمر على الضد: إن تاريخيته هي التي تجعل الأحداث ممكنة الوقوع. فتاريخيته سابقة على تأريخيته، ومصيريته وقراره سابقان على حدثيته وتطوره[٩٠]. بل إنه ما إن يوجد الدازاين؛ أي ما إن ينطرح في هذا العالم وينقذف، حتى ينشأ التاريخ العالمي[٩١]. وبالجملة، ما زال هايدغر يقرن الإنسان بالتاريخ ـ أو بالأحرى يقرن التاريخ بالإنسان ـ حتى اعتبر أن الإنسان هو التاريخ، أو قل: اعتبر أن التاريخ هو الإنسان[٩٢]. كيف يكون الأمر بخلاف ذلك، ولا تاريخ للأشياء التي يجوز نعتها بالتاريخية إلا بالإنسان، هو الذي يكسبها تاريخيتها؟[٩٣] أكثر من هذا، كيف لا يكون الأمر كما تقدم، والإنسان وحده كائن تاريخي، أما الطبيعة فإن «لا تاريخ لها»؟[٩٤]

لكن، لئن صار التأكيد على صلة الإنسان بالتاريخ حديثاً نافلة، فان هايدغر أكد أن ما يبدو للناظر شأناً معتاداً بديهياً هو موضع الإشكال والاستشكال نفسه. أما بعد، فإن صلة الإنسان بالتاريخ مُعْضِلَةٌ مُشْكَلَةٌ[٩٥].

وأول المعضلات هذه ضرورة إمعان النظر في ما دل إليه القول بأن للدازاين تاريخية. والحال أن معنى ذلك، أن تاريخية الإنسان، كما أسلفنا، ما كان من شأنها أن تتحدد بالتأريخ، وإنما الشأن فيها أنها تشرطه وتستتبعه.

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٤٥٨.

(٩٢) Martin Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, trad. de l'allemand par Daniel Panis; Cours professé à l'Université de Fribourg-en-brisgau pendant le semestre d'hiver 1929-1930; édition de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1992), p. 524.

(٩٣) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 444 sq.

(٩٤) Heidegger, *Questions I et II*, p. 178.

وتدوينا ـ بالانكباب على تاريخ الإنسان والعالم. ومعنى أن للدازاين تاريخية، أنه، إذا ما فُتش أمره وكُشف ظهر بما لا يدع مجالا لشكّ شاكّ، دل إلى أن الدازاين، من حيث كنهه الأصيل، «مغامرة» (Geschehen)، أو قل: «مسير إلى مصير»، أو بالأحرى: «مصير إلى مسير». إن حقيقة الدازاين أنه، بدءاً، كائن منطرح. فهو لا شك منشدّ إلى ماضيه الانطراحي منوط به. وسواء عبّر الدازاين عن ذلك ودراه حق الدراية، أم لم يعبر عنه وجهل به، فإن للدازاين ماضيه. لكن الماضي لا يفهم هنا بمعنى «لا مضى» وانقضى وانتهى واستتم، وإنما بما هو الماضي الذي «ما يفتأ يمضي» أو بالأحرى يأتي. ومن ثمة تعالقه مع المستقبل. إنما الماضي الماضي الذي يفتح المستقبل بوجه الحاضر ويشرّعه(٩٦). فالإنسان في حوار ـ أدوم الحوار ـ مع دازاينه الذي تسلمه من سلفه، والذي عليه برىء ونما وشب وترعرع. ولا إمكان للإنسان في أن يفهم ذاته إلا بالحوار مع ميراثه. وهو فهم يرصد إمكانات كينونته ويضع لها مساراً عليه تسير وإليه تصير. ومعنى هذا، أن الماضي لا يسير خلف الإنسان، بل يتقدمه، فاتحاً بذلك أمامه أفق مستقبله. وذلك سواء نظر في تاريخيته وأدركها حق الدرك، أم أعرض عنها أشد الإعراض(٩٧). في الحال الأول يكون أمام تاريخيته الأصلية، وفي الحال الثاني يصير أمام تاريخيته الزائفة إذ تستهلكه مشاغل حياته اليومية(٩٨). ولئن حمله الحال الأول على أن يصبو إلى أن يصير مؤرخاً، فإن حاله الثاني لا يمنعه من أن يكون تاريخاً قَبِل ذلك أم أباه؛ وذلك لأنه «محدد في كنهه بالتاريخ» إن هو بقي خفياً عنه لم ينفتح له مجال التاريخ، وإن لم يطعن ذلك في تاريخيته. والمستفاد من هذا، أن الإنسان لا يكون مؤرخاً إلا لأنه في الأصل كائن تاريخي، وما كان الأمر بالضد. فالتاريخ سابق على التأريخ شارط له. وذلك هو الشاهد على «تاريخية الإنسان الكنهية»(٩٩)، أو قل: إنه شاهد على «تاريخيته الأصيلة الأصلية»(١٠٠). إنه كائن «تاريخي» في عمق كينونته ومُسْتَكَنِّهَا إن هو استُكنه بأحق الاستكناه(١٠١).

---

(٩٦) Heidegger, *Etre et temps*, p. 445.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٠٠) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 81.

تقييد. إنما هو «الإنسان الغربي». فلا حديث لهايدغر إلا عن «تاريخ الإنسان الغربي»[١٠٢]. وعنده أن الإنسان الغربي وحده يملك دازايناً تاريخياً[١٠٣]. وعلى الرغم من أن هايدغر يلمع إلى أنحاء دازاين أخرى بدئية؛ شأن «الدازاين الأسطوري»[١٠٤]، و«الدازاين البدائي»[١٠٥]، فإنه غالباً ما يستبعد النظر فيها في الجملة الموالية. وليس هذا الدازاين الغربي، بالنظر إلى أصوله، إلا الدازاين الإغريقي، أو قل: إنه «الشكل الإغريقي للدازاين»[١٠٦]. فثمة عند اليونان قام التاريخ الغربي بما هو تاريخ الكينونة ذاتها، وقام تاريخ الفلسفة بما هو محاولة الفكر مواكبة بدو الكينونة أول ما تبدت. وحدها قامت كينونة الغرب البشرية[١٠٧]. وقيامها تعلق بكونه لأول مرة أدار شعب ما وجهه نحو الكائن، في جملته، ونحو كينونته، استجابة للداعي الحكمي اليوناني الشهير: «أيهذا الإنسان؛ فلتكن عنايتك بالكائن على وجهه الأجمل الأشمل».

لقد قامت قوة هذا الشعب الخلاقة، بمفكريه وشعرائه ورجال سياسته وفنانيه، بإنجاز أعظم مهمة لم ينجزها بشر من قبل؛ نعني الاقتدار على الإحاطة بجملة الكينونة والإبانة عنها[١٠٨]. غير أنه لما كان الدازاين كائناً تاريخياً في كنهه، فقد استحال عليه أن يحفظ ذاته على ما كان عليه عند بدئه الإغريقي. ألَا إن للدازاين تاريخاً شأنه أن يُستعلم ويُستعرف.

أ ـ الدازاين الإغريقي

أول الاستعراف إلى تاريخ الدازاين الاستعلام عن بدئه. والحال أن هايدغر كثيراً ما تحدث عن «الدازاين الإغريقي»[١٠٩]، أو «دازاين الإغريق

---

(١٠٢) انظر مثلاً: Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 105.

(١٠٣) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 59.

(١٠٤) انظر مثلاً: Heidegger, *Etre et temps*, note a, p. 84.

(١٠٥) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٨٣.

(١٠٦) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 28.

(١٠٧) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 101.

(١٠٨) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 53.

(١٠٩) [illegible]

الإغريقية لحظة تأسيسية، وذلك من حيث كانت اللحظة التي أسست للدازاين الغربي برمّته[112]. ولم يستأثر باهتمامه الدازاين الإغريقي في حيثياته؛ أي «الدازاين الإغريقي في جملته: آلهته وفنه ودولته وعلمه»[113]، وذلك على خلاف سلفيه هيغل ونيتشه، وإنما انصرف بعنايته إلى «التحديد الإغريقي لكُنْه الإنسان»[114]، أو بعبارة أخرى: اهتم هايدغر بقرار اليونانيين بشأن ما يكونه الإنسان. ذلك أن الدارس يكاد يتفقد الظروف التاريخية التي أحاطت بالدازاين الإغريقي في كتابات هايدغر فيكاد لا يلوي، من هذه الحيثية، على شيء ـ اللهم إلا بعض النتف التي انبثت هنا وهناك في ثنايا مؤلفات الرجل. والحق أن هايدغر لم يكن من ذلك الصنف من المفكرين ـ الذين أشاعتهم الهيغلية والماركسية ـ الذين كان يسهل عليهم استعارة جبة المؤرخ ولو إلى حين وبضرب من الهواية لا التمهّن. فما كان يهم المفكر، أساساً، هو تاريخ الفكر لا تاريخ الحوادث، وما كان يشغله من تاريخ الفكر هو «قضية الكينونة نفسها»، لا حيثياتها وملابساتها الوقتية. لذلك ندر حديثه عن حيثيات الشعب اليوناني التاريخية ـ اللهم إلا لماماً: شأن إلماعه إلى أن الآلهة الإغريقية ما كانت من الدين في شيء، وأن لا إيمان للإغريق كان، وأنهم لم يكونوا ليصدقوا بآلهتهم، وأن أساطيرهم شأن آخر غير الدين أو الإيمان[115]، وعلى نحو ما أشار إليه في موضع آخر من كتاب آخر لما ذكر أن الدازاين الإغريقي كائن تاريخي، وأن محل ومنبع تاريخيته إنما كانت المدينة (Polis) بما حوته من آلهة ومعابد ورجال دين وحفلات وألعاب وشعراء ومفكرين ومجلس أسلاف وجمعية شعب وجيش وبحرية[116]، وشأن ما ذكره من أن وجود الإغريق اليومي كان مقام نقاش وتداول، أو قل: إن وجودهم كان

---

(١١٠) انظر مثلاً: Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, pp. 176-182.

(١١١) انظر مثلاً: Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, p. 78.

(١١٢) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 115.

(١١٣) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 59.

(١١٤) Heidegger, *Questions I et II*, p. 545.

(١١٥) Martin Heidegger et Eugen Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, traduit de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy, classiques de la philosophie ([Paris]: Gallimard,

في مؤلفات هايدغر عن «تأريخ اليونان» أو حضارتهم أو حوادثهم الجسام لا يظفر بشيء منه يذكر. إنما انصرف اهتمام هايدغر بأكمله إلى «الشعب الذي ملأ قلبه الشغف بالتفلسف»: كيف «أدرك» نفسه، وكيف تصور دازاينه، وكيف نظر إلى الكائن واعتبر كينونته.

بدءاً؛ من معلوم الأمور عند هايدغر أن الدازاين لا يعطى وإنما هو يبنى. فالكائن المقذوف به المنطرح قد يُعرض عن الإصغاء إلى داعي الكينونة الذي ما فتئ يناديه، وقد يقبل إن شاء. ولئن قبل آنها، أنشأ دازاينه. والدازاين الإغريقي إنشاء. إنه إنشاء أنشأه الشعراء والمفكرون. وما إن نشأ حتى صار ذا شأن تاريخي؛ أي أنه استحال إلى دازاين شعب بأكمله[١١٨]. وإن السمة الأولى التي وسمت الدازاين الإغريقي، بما هو انتمى إلى الشعب الذي انفتحت له الكينونة[١١٩] فلبى داعي الانفتاح بانفتاح جميل، أنه لم يتحدد، من حيث هو إنسان، بما يميزه عن الكائنات الحية بالدرجة الأولى، وإنما تحدد بدءاً بصلته بالكائن مأخوذاً على وجه الجملة. تحددت كينونة الإنسان الإغريقي بالصلة التي فتحت الكينونة للإنسان؛ أي أنه تحدد بما هو اعتبار للكائن، وتلقّ له، وإبانة عنه وكشف وإيضاح[١٢٠]. ولما كان الكائن، باعتباره، هو ما سمح بتبين أن الكينونة انجلاء لا انحجاب، أو قل: إنها هي اللاانحجاب ذاته، فإن الإقبال على الكائن كان معناه الانفتاح عليه وإظهاره وإبرازه وإجلاءه. ودور الإنسان هنا فعل «الكشف» و«الإجلاء» و«الإظهار» (legein) (λέγiv)، وليس فعل «الحجب» و«الغلق» و«اللف». إنه ما من شأنه أن يبين عن الكائن في عدم ـ انحجابه.

ذاك أصل صلة الدازاين الإغريقي بالكائن؛ سواء وقفنا عند تصور هرقليطس (القرن السادس والخامس قبل الميلاد) له [الفتح مقابل الإغلاق] أم أفلاطون [الإبداء مواجهة للإخفاء] أو أرسطو [الإبانة تلقاء الاستتار][١٢١]. وبالجملة، الكائن البشري عند الإغريق فتح وتفتيق وإحضار لما من شأنه أن

---

(١١٧) Heidegger, *Etre et temps*, p. 212.

(١١٨) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 200.

(١١٩) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 176-177.

بمُحضر، وما كان محضره سوى الإنسان. فالإنسان هو الحاضر الذي يحضر فيه الكائن؛ أي هو الكائن الذي يفهم الكائن ويبين عنه ويفهم ذاته ويخبر عنها. ولا يعني هذا أن الكائن يحضر لأن الإنسان إليه ينظر ـ أو قل: يتمثله ـ وإنما بالضد الإنسان هو المنظور هنا لا الناظر. فالكائن، على التدقيق، هو الذي «ينظر» إلى الإنسان، أو قل: «يناظره»، وكأن الإنسان مرآة يستقبلها الكائن: هو «الناظر» والإنسان «المنظور». وما الإنسان إلا المشمول والمحتوى والمحمول والمنقول إلى انفتاح الكائن والمأخوذ إلى عدم انحجابه.

ذاك كان كنه الدازاين زمن الإغريق العظيم. وإن وضعه هذا كان وضعاً ملزماً. فالمبين عن الكائن مستجار والمستجار منقذ. والإنسان الإغريقي انوجد بالقدر الذي كان به مصغياً سامعاً فاهماً ملبياً لنداء استجارة الكائن واستضافته وإيفاده[١٢٢]. ولأن الإنسان جامع للكائن مبين عنه فقد أمكنه العبارة عن الكائن بما يحد كينونته؛ أي الإبانة عن كينونة الكائن[١٢٣]. وليس من فهم ممكن لتحديد اليونانيين الإنسان بما هو الكائن الحي الناطق المبين (λόγος) (logos) إلا في هذا الإطار؛ أي بمعنى أنه الكائن حاضن الكائن ومستجيره ولسانه. ولدى اليونانيين كان معنى أن يكون كائن ما إنساناً، هو أن يحضن كينونة الكائن ويعتبرها ويعبر عنها ويبين في معرفته ويحفظها في انجلائها وانكشافها، فلا تنحجب، ويحفظها من استتارها، فلا تتوارى، ويستجيرها من استرارها، فلا تنخفي. وإذ فعل الإغريق ذلك كانوا الإنسانية التي عاشت في انفتاح الظواهر انفتاحاً مباشراً، وأبانت بلسانها عنها، وأصغت إلى كلامها[١٢٤]. كذا كان حال «إقامة الإغريق بين الظواهر»[١٢٥].

والحق أن ذاك كان كنه الإنسان الحقيقي. لكن، لما كان كل كنه حقيقي يستدعي كنهاً شبيهياً، فإن اليونانيين استحضروا أيضاً كنه الإنسان الشبيهي. وهو الكنه الذي يتبدى حين يُعرض الدازاين عن الإصغاء إلى نداء الكينونة، فلا يعير لانحجابها سمعاً. وبرفض الإنسان الانفتاح للكينونة وعليها، إنما يتخلى عن

---

(١٢٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 118-119.

(١٢٣) Heidegger, *Questions I et II*, p. 545.

البعد القصي عن الكينونة، أو قل: هو ما ضاد الدازاين؛ نعني اللادازاين (le non-Être-là)؛ بمعنى رفض الإنسان هبة «الفتحة» و«الفسحة» ـ (Da, Là) في قولنا (Da-Sein) أو (Etre-Là) ـ على الكائن التي استوهبها من الكينونة. وفيه يظهر أشدّ جوانب الدازاين إقلاقاً وإزعاجاً وإغراباً. وإنه للدازاين إذ يرتد بالعنف والاستكراه إلى نحره ويكسر إشراقة الكينونة وفسحتها. وإنه إذ ينتصر على الكينونة أكبر انتصار يمهر على شقوته. فما وجوده بأحق الوجود إلا بما هو «موقع» استقبال الكينونة و«موطن» استجارتها[١٢٦].

ب ـ الدازاين ما بعد الإغريقي

الحال أن ما كان يخشاه الإغريق هو ما صار إليه الإنسان في ما بعد. لقد صار حاملُ اللوغوس (الإنسان) إلى معارضة كينونة الكائن الحد الذي جعله ينصّب نفسه على الكينونة سلطاناً، وذلك بعد أن كان لها لساناً، ويعبث بالكائن بعد أن كان له صائناً. لقد تخلى اللوغوس عن كينونته الأصلية فنزع عنها صفتها الأصلية بما هي انبثاق (φυσις) (Phusis). وذاك هو التمهيد للتسيّد على الكينونة واستتباع الكائن واستبعاده، مثلما ذلك هو تحقيق سيادة الفكر ـ وقد تصور بما هو (Ratio) (الحساب) ـ وتسيّده على كينونة الكائن[١٢٧].
فالبادي إذاً أن تلك اللحظة الإغريقية المؤسسة، التي وصفها هايدغر باللحظة «الحاسمة»، لم تحافظ في ما بعد على «عظمة بدايتها وجلال بدئها». إذ صير إلى تعريف للإنسان بغير التعريف اليوناني الأصيل؛ أي صير إلى منزلق تعريف الإنسان بما هو الحيوان العاقل لا الحي المبين. وهو التعريف الذي سرى في الغرب، وظل يحدد عنده كنه الإنسان حتى اليوم.

والحال أن ثمة بينونة لا تقدر بين التعريف الأول، الذي يحد الإنسان بما هو انفتاح على الكائن وكينونته، والتعريف اللاحق الذي يفضي إلى صيرورة الانفتاح انغلاقاً، والاستجارة محقاً ومكراً. بمقتضى التعريف الأول، الإنسان للكينونة مظل مجير حافظ ذاكر، وبالثاني صار الإنسان لكينونة الكائن حاجباً وعليه متسلطاً. وبينما كانت قدرة الإنسان إبانة، صارت تعقلاً وحساباً[١٢٨].

---

(١٢٦) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 182.

الذي يقتدر على الإبانة على الكائن وجعله حاضراً، وذلك بما اتسع له من احتضان الكينونة بذاته واستجارتها»[١٢٩]، فإنه في العهد الروماني انطمس هذا الكائن الحاضر، الذي من شأنه أن يجلّي الكائن الحاضر، ليتحول إلى «البهيمة العاقلة». وإن ذاك لهو التعريف الروماني للإنسان الذي كتبت له السيادة لحد الآن، بل صار للغرب مصيراً؛ نعني حد الإنسان بما آل إليه من خليط غريب رقيع بين البهيمية من جهة والعاقلية من جهة أخرى[١٣٠]. هو ذا فصل ثانٍ من تاريخ الدازاين يستتم.

ج ـ الدازاين الوسيط

تأسيساً على الدازاين الروماني، قام دازاين العصر الوسيط. وقد نعت هايدغر هذا الصنف التاريخي من الدازاين بنعت «إنسان العصر الوسيط»[١٣١]. ولئن كان الدازاين الإغريقي قد حقق علوه، أفقياً، نحو الكائن؛ ومن ثمة نحو كينونته، فإن علو إنسان العصر الوسيط إنما سار، عمودياً، نحو الإله. لقد تصور هذا الإنسان ذاته روحاً تتوق إلى الإله وتشرئب وتتعالى وتسعى[١٣٢]. والحال أن هذا الإنسان خالف إنسان القدامة من جانب تعاليه، كما خالف الإنسان الذي يتلوه ـ إنسان الحداثة ـ من جهة أنه لم يحرر ذاته ولا تملّكها، وإنما وجد نفسه دوماً مشدوداً إلى العالم الميتافيزيقي، مفصولاً عن العالم الحسي الإنسي[١٣٣]. ولئن كانت قيمة «الشيء» الموضوعية، بما «خلق» الله لا ما خلق الإنسان، أعلى عنده من قيمة الأنا الذاتية، التي من شأنها لديه أن تظل شاهدة على الخلق لا فاعلة، فإن هذا لم يكن ليعني عنده حفظ كينونة الشيء، وإنما الدلالة إلى خالقه وباريه؛ عنينا به الله. ثم إنه أحدث شرخاً في الكائن حين ميّز فيه بين الكائن العلوي والسفلي، ولم يجد لهذا من مزية اللهم إلا دلالته على

---

(١٢٩) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 110.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٣١) انظر مثلاً: Martin Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. de l'allemand et présenté par Florent Gaboriau, classiques de la philosophie ([Paris]: Gallimard, 1970), pp. 25, 29-30 et 229.

من الشأن المتعالي . . . ومن ثمة افترض أن الكائن مخلوق لإله شخصي خالق من شأنه أن يحفظه، وأن يوجهه، وأن يتصرف فيه بما يراه . . . فما من كائن عنده إلا وهو كائن مخلوق (Omne ens et ens creatum). وليست للإنسان الإبانة على الكائن، وإنما على خالقه، وما له من إبانة على الكائن، إن رام الإبانة، إلا بتوسل الوحي(١٣٥). والحق أنه لئن تؤمل هذا الموقف لنمّ عن إهمال للكائن؛ أي وشى بستر له خلف خلقيته، وأعرب عن نسيان له بالتفكر في أمر خلاص الفرد ومآله(١٣٦).

د ـ الدازاين الحديث

لعل هذا الأمر هو ما ثارت عليه الحداثة. وإن جديد الحقبة الحديثة، إذا ما قورنت بالحقبة الوسيطة، تمثل في أن الإنسان، إذ سعى إلى «تحرير نفسه نحو لقاء نفسه»(١٣٧)، فصار «إرادة تريد كل شيء» وترغب في فرض نفسها عبر كل شيء وضده، إنما عوّل على نفسه واستند إلى وسائله الخاصة في تحصيل يقينه وأمنه المخصوص داخل الكائن في جملته. ولئن حافظ على فكرة «يقينية الخلاص» المسيحية الأصل، فإن الخلاص عنده ما عاد خلاصاً أخروياً قائماً على نكران الذات، وإنما استحال خلاصاً دنيوياً(١٣٨). لكن، كيف ضمن الإنسان الحديث ذلك؟ لقد ضمنه بالثقة في فكره. ففي قول ديكارت الذي أرسى دعائم الحداثة: «أنا أفكر أنا موجود» (cogito ergo sum)، هناك تأكيد على أولوية «الأنا» الإنسية؛ ومن ثمة تبشير للإنسان بموقعه الجديد. لقد صار الإنسان يستعلم أمر نفسه، فيعلم ما هي، كما صار يستخبر خبرها، فيخبر ما هي؛ أي الكائن الذي صارت كينونته، إذا ما قورنت مع الكائنات الأخرى، الكينونة الأوثق. ولما كان الكائن الأوثق، فإنه سار إلى أن صار أساس كل يقين وحقيقة ومعيارهما ومكيالهما(١٣٩). بهذا صار الإنسان إرادة تقوم على فرض ذاتها عبر الكل وضد الكل . . . وهذه الإرادة هي ما صار يحدد كينونة

---

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١٣٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 107.

(١٣٦) Ibid., tome 2, p. 108.

(١٣٧) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 63.

(١٣٨) [illegible]

الإنسان بنفسه!

معنى هذا، أن كل الأشياء صارت بالإنسان منوطة؛ نعني أنها صارت «موضوعات» متعلقة بـ «"ذات"»، كما اختزلت ذات الإنسان إلى «فكر»، وردت الفكر إلى «دقة وضبط وحساب». ذاك هو تحديد الإنسان الحديث: الإنسان ذات. وفي ذلك تغيير عميق مس كنه الإنسان[١٤٢].

والمرجح أن إنسان العصر الحديث هو الإنسان التاريخي الوحيد الذي عدّ نفسه «ذاتاً». . . وهو الأمر الذي أفاد أنه لم يكن يقيم لها هذا الاعتبار طيلة تاريخه، ولا أن عليه أن يستمر على اعتبارها الاعتبار ذاته في ما هو آت من عمره. ألا إنه تبين بهذا أن للذات تاريخاً[١٤٣]. وهكذا، بعد أن كان لفظ الذات (Subiectum)، في ما تقدم من تاريخ العصور الوسطى والرومان، قد دل إلى كل كائن قائم بنفسه؛ من حجر ونبات وحيوان وإنسان وغيرهم ـ فكل هذه كانت تعتبر «ذواتاً» ـ صار مقصوراً على الإنسان وحده دون غيره. لقد تمت خصخصته. فالحداثة عصر «خصخصة الذات»، أو قل: إنها عهد «تخصيص الذات». تلقاء ذلك، صارت الأشياء الأخرى آخَر الذات؛ نعني أنها صارت «الموضوع»[١٤٤] الذي يقوم تلقاء الذات وبملاقاتها. فصار الإنسان الذات الأولى والحقة، وصار ما دونه «موضوعاً» له. ما أفاد أن ما الكائن، الذي صار أساس الكائن ومعيار كينونته وحقيقته، إلا الإنسان. لقد صار الإنسان منظومة الكائن المرجعية بما هو كائن[١٤٥]. وبالجملة، إلى عهد ديكارت، كان مفهوم «الذات» قد عم كل ما قام بنفسه، لكن مع ديكارت صير إلى تخصيص الذات بالإنسان أو بالأنا، وصارت لها الميزة على الكائنات بما هي صارت المبدأ الأعلى، وفي المقابل والتلقاء صار الموضوع (Obiectum) ـ الذي كان يعني في العصور الوسطى الشيء الذي أتمثله؛ كهذا الجبل من الذهب؛ أي أمراً ذاتياً أو ذهنياً صرفاً ـ صار هو ما يقع إزاء الذات ومقابلها؛

---

(١٤٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 348.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(١٤٢) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 115.

(١٤٣) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 106.

حد الإنسان منذ زمان بأنه «حيوان عاقل»، فإن هذا التحديد اتخذ الآن بعداً جديداً، وذلك بما صارت العاقلية هنا أمراً جوهرياً وبما صارت به منوطة إلى «أنا أفكر»؛ أي بما صار العقل عقلاً ذاتياً.

صارت هذه «الذات» تتصور بما هي «فكر» أو «ميز» أو «فهم» أو «عقل»؛ أي أنها صارت تتصور بما هي «يقين»، أو قل: صارت هي ضمانة اليقين. وقد نُصِّبَ «يقين الفكر بذاته» الفيصل الذي يقرر بشأن الكائن، بل بشأن الكينونة بعامة[147]. لقد نَصَّبَ الفكر ذاته حكماً على الكينونة[148]، وصار الفكر الإنساني ناموس الأشياء ذاتها[149]. ولهذا كنّى هايدغر عن الإنسان الحديث بكنية «الكائن الذي صار ينهض بدور معيار الكائنات جمعاء»[150]. وكم تطلب منه ذلك أن يهيمن على الكائن ويسيطر عليه ويهذبه ويشذبه ويعدله، بله يروّضه!

وهكذا، لئن أقام الدازاين اليوناني بحوار مع الكائن، فإن الدازاين الحديث ـ الإنسان الديكارتي ـ لم يحاور أبداً إلا نفسه (Se solum alloquendo). وإنه لصار إثرها الآمر الناهي. وإنه للحكم الفيصل. وإنه للسيد المستأسِد... وبعد، لئن كان الدازاين القديم المنفتح على الكائنات قد تركها تكلمه، فإن الدازاين الحديث المنغلق على ذاته ما ولد إلا ليكلم نفسه[151].

هـ ـ الدازاين المعاصر

تلك كانت عتبة الحداثة. والآن بعد مرور ما ينوف على ثلاثة قرون على ذاك الزمن، ما الذي صار إليه «الدازاين المعاصر»، أو «دازاين اليوم»، أو «الدازاين الحالي»؟ «فرار الآلهة»، «فقد الوطن»، «غياب المعنى»؛ مفاهيم حاول هايدغر أن يقارب بها مآل الإنسان الحديث إلى إنسان معاصر وصيرورته إليه. لقد صار الإنسان إلى عهد «سقوط الدازاين التاريخي»[152]. والأمورَ التي أحصيناها أعلاه وعددناها تشهد على ذاك السقوط. وهو سقوط أنطولوجي،

---

(١٤٦) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 115.

(١٤٧) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 62.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٥٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 396.

لقد انتهت إلى اغترابه وسط الكائن، وذلك بعد أن هجرته الكينونة التي دأبها أن تمنح لمجمل الكائن تجليه وبيانه[154]. وهو اغتراب يحاول الإنسان المعاصر أن يداري أمره بمزيد غزو للكائن. وكأن لسان حاله ينادي: انظروا إلي؛ إني أعلم ما هو الكائن وأعلم سر صنعته، وها أنذا أنسجه وأعود فأنقض نسجه أنكاثاً، وإني لصائر إلى نسخه انتساخاً. . . والحق أنه ما عرف الكائن وما علم سره، وإنما فضح نفسه. وما أمره إلا دلالة على أنه صار يزيغ عن كنهه الذي هو استجارة كينونته. ثم إنه إذ نسي الكائن أنسته الكينونة نفسه. ذلك أنها ألزمته بأن يُقبِل، الإقبال النهم، على انشغالات حياته الجارية حد الاستهلاك والاستغراق، وأوهمته أن له على الكائن سلطة وقوى واستئساداً. لقد صارت البشرية، إذ تخلي عنها، ترقع عالمها بدءاً من حاجاتها ونيّاتها المستحدثة، وتملأه بمشاريعها وحساباتها، إذ بدا لها فارغاً من كنهه. وإذ نسي الإنسان الكائن في جملته، فإنه صار يستمد من همومه مقاييسه. وما تفتأ المشاريع تحيله على آخر ودائرة الحسابات تفضي إلى مزيد الحسابات، وما درى أنه أخطأ الحساب إذ ألح، وما علم أنه صارت تتوهه التوائة وتطوح به الأطاويح[155]. لقد صار المنفي الذي فقد وطن الحقيقة واستحال إلى التائه الحائر، وما يدري ما يفعل بعقله[156]. وقد نسي أنه ما كان سيد الكائن، كما خيل له، وإنما هو بالأحرى راعي الكينونة[157]. فهلا استذكر الأمر؟

والحال أن السحر انقلب على الساحر، والحيلة انطلت على المحتال: ما عاد «الموضوع» الذي كان قد ميز عنه نفسه «شيئاً»، وإنما صار «رصيداً» أو «مرصوداً» (Fond) أو «مخزوناً» للاستصناع ينتظر الاستعمال ويرصد للاقتصاد ويوضع للاستبدال. بيد أن الإنسان نفسه صار بدوره مرصوداً للاستغلال ورصيداً للاستثمار. لقد صَيَّرَ الإنسان العالم جملة موضوعات قابلة للإنتاج والاستصناع، صير الكائنات مخزناً (stock) للإنتاج ومواد للتصنيع والاستعمال، صير الأرض وأجواءها مواد أولية للاستثمار. لكنه انتهى إلى أن

(١٥٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 13.

(١٥٤) Ibid., tome 2, p. 316.

(١٥٥) Heidegger, *Questions I et II*, p. 185.

وهو واضع الأهداف![158] والحال أنه حيث كنه الإنسان الحديث حيث الخطر عليه: خطر أنه صار مجرد مادة ضمن مواد، ورصيداً يرصد، و«موظفاً في خدمة التقنية وسخريتها»[159]. ذاك كان مآل الدازاين التاريخي، وأي مآل هو!

٢ ـ تاريخ الكائن

مثلما كان للدازاين تاريخه الذي تقلب فيه أطواراً ـ من الدازاين مكاشف الكائن ونفسه إلى الدازاين المعتم عليه وعليها ـ فإن للكائن نفسه تاريخه. ولا يعني أن للكائن تاريخه، أنه تطور تطوراً تاريخياً؛ إذ لا يلزم أن يغرب عن أذهاننا أن هايدغر أكد، مثله في ذلك مثل هيغل، أن ليس للطبيعة تاريخ، وأن تاريخية الكائنات، إن كان لها تاريخ حقاً، إنما تستمده من تاريخية الإنسان. إنما معنى أن للكائن تاريخاً، أنه يكون بحسب اعتبار الدازاين له؛ أي بحسب فهمه له. وإن «لأُنس دازاين الكائن البشري بالكائن تاريخه المخصوص. فما كان له هذا الأنس بالكائن معطى جامداً (. . .)»[160]. ولما كان الدازاين قد تقلب في أطوار عديدة، فإن فهمه للكائن هذا اختلف تبعاً لهذه المنقلبات.

سبق وألمعنا إلى أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي وهب امتياز أن يستعلم عن الكائن بما هو كائن، فيعلم أمره ويتخبره. وأنه في ضوء هذه المعرفة ـ المسبقة والمتقدمة على كل اعتبار أنطولوجي ـ يسلك اتجاه الكائن. والحال أن هذا السلوك باتجاه الكائن هو ما يشكل «تاريخ الكائن». لكن أمر هذا السلوك باتجاه الكائن أمر شديد التعقيد. ذلك أن «معرفتنا» الأنطولوجية القبلية التي عنها يتحدد سلوكنا باتجاه الكائن إنما يعتورها العديد من الآفات: إذ يلحقها النسيان والسقوط والتيه. . . وهذا أمر لا يتحمل الإنسان لوحده وزره ـ إذ ما فتئت «فلسفة هايدغر» تستبرئ الإنسان ـ وإنما هو يعود أيضاً إلى كائنية الكائن وصلته بحيز الانفتاح أو الفسحة الذي ينفسح فيه. فالكائن لا يفسح عن نفسه الانفساح المباشر وإنما هو يفعل ذلك عبر الفسحة التي تفسح له. فبفضل هذه الفسحة ينكشف لنا الكائن وينجلي. ولا انجلاء له إلا بما

---

(١٥٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 347-348.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

إذ لا يملك بذاته القدرة على الانحجاب ولا على عدم الانحجاب، يبقى دوماً في وضع بيني؛ نعني بين التجلي والاستتار والبروز والاسترار. بمعنى آخر، إنه يبقى عنا متوارياً منحجباً، فلا يمكن أن نقول عنه إلا إنه «كائن» (est)؛ إذ يبقى في سره مكنوناً. ومن شأن السر ألا يسر بنفسه أو يبوح بوهبه. هذا مع العلم المسبق أننا نظن، ونحن نحيا في دائرة الكائن المباشرة التي تحيط بنا، أننا في بيتنا بين مألوفاتنا، فلا نستوحشها. إن من شأن الكائن أن يكون لنا معهوداً ثابتاً مضموناً. لكن، هناك دوماً حفظ وستر وصون يتخذ منحيين: منحى امتناع الكائن عن التجلي لنا، ومنحى تجليه بما ليس هو؛ أي تدليسه علينا أو تلبيسه. وهما معاً منحيان لإمكان انحجاب حقيقته[١٦١]. وبالجملة، حيثما قام الضياء الكاشف، فإنه يقوم الظل المعتم أيضاً. أَوَما قال أرسطو: «إنما بفضل العتمة تصير الرؤية لنا أمراً ممكناً»؟[١٦٢] والمترتب عن هذا، أننا نجد تاريخ الكائن دائراً بين تجلّيه واستتاره وظهوره واستراره. ذلك أن الكائن (τὸ ὄν) (to on)، إذ يتم تصوره بما هو كائن؛ أي بحسب كينونته أو حضوره (Ousia)، تتفاوت مراتب تصوره عبر التاريخ. ولهذا فإن أي استعمال للفظ «الكائن» يلزم أن يستوقفه السؤال التالي: بأي معنى استعمل «الكائن» هنا، وبوفق أي فَهم هو فُهم، وبفهم أي عصر هو أدرك؟ ما يدعونا إلى التنبه إلى تغير دلالته عبر التاريخ وطريقة تغير هذه الدلالة في كل زمان وحقبة[١٦٣].

لئن كان علينا أن نختزل هذا المساق التاريخي لتصور الكائن لاختصرناه في مراحل ثلاث تتجاوب مع مراحل تاريخ الدازاين الثلاث وتتصادى معها: ففي العهد الذي تصور فيه الدازاين بما هو الكائن الحافظ المبين (العهد اليوناني) تصور الكائن فيه ـ «الكائن الطبيعي» (φὺσις τις) (phusis tis) ـ بما هو الكائن المنبثق والحاضر والجلي الذي يستمد بهاءه من الانفتاح والفسحة والفجوة أو الحضور (الكينونة). وفي العهد الذي تصور فيها الدازاين روحاً مشرئبة بروحيتها إلى الخالق توّاقة متعالية (العهد الوسيط) استحال الكائن إلى

---

(١٦١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 58-59.

(١٦٢) رأي لهايدغر ورد في: Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de

العهد الذي تصور فيه الدازاين ذاتاً وفكراً، بما هو البهيمية العاقلة (العهد الحديث)، صار الكائن إلى «موضوع» قابل للضبط والسبر والحساب، بله الاستصناع والاسترصاد والاستخزان. وبالجملة، في كل مرة كان ينفتح عالم جديد للكائنات بكنهه الخاص، وفي كل عهد تم التطالب بين تأسيس فهم جديد للإنسان وانفتاح معين للكائن، وفي كل مرة كان يستأنف التاريخ مسيره، أو قل: مصيره(١٦٤). لنفصل القول في أمر هذه المراحل الثلاث.

أ ـ الكائن في اعتبار الإغريق

من معلوم الأمور أن اليونان فضلوا التعبير عن معنى «الكائن» بصيغة الجمع، بدءاً، فقالوا: «الكائنات» (τὰ ὄντα) (ta onta)، وبصيغة المفرد، ثانية، فقالوا: «الكائن» (τὸ ὄν) (to on)؛ هذا مع سابق العلم أن لفظ «الكائن» لم يكن ليعني عندهم، بدءاً، معنى «الاسم الجامد»، وإنما هو عنى مبنى «المصدر» المشتق من فعل «الكينونة» (εἰναι) (Être, einai). وعبارة «الكائن»، مثل عبارة «الأمر السيئ» (Le mauvais) عندهم، لا تفيد كائناً بعينه، وإنما هي تفيد كل كائن يكون، أو هو كائن(étant). فمثلما نقول عن أمر ما: إنه أمر «سيئ»، نقول عنه: إنه أمر «كائن». أكثر من هذا، قصدوا «الأمر السيئ» بذاته، بما هو الدال على «السوء» بعامة، كما قصدوا «الأمر الكائن» بصرف النظر عما إذا قصدنا به هذا الشيء المتعين أو ذاك. ولهذا نظروا في الكائن بما هو كائن، أو من حيث هو كائن أو باعتبار كائنيته؛ وذلك بصرف النظر عن هذا الكائن أو ذاك. ثم إنهم عنوا به المجال أيضاً؛ نعني مجال كل الكائنات باعتباره اسماً جامعاً على نحو قولنا: العالم جماع الكائنات. ومثلما هم وجدو «الأمر السيئ» يدل إلى صفة «السوء»، كذلك فكروا بـ ««الكائن» بما هو يحمل صفة «الكائنية» (L'étantité)، عانين بها ما يعنونه بالحضور (Ousia). فكائنية الشيء معناها أنه كائن؛ أي أنه حاضر(١٦٥).

تأسيساً على ما تقدم، تبدى أنه في العهد اليوناني تُصور «الكائن» بما هو «الحاضر»؛ أو قل: إنه أدرك بما هو «المنبثق»؛ وذلك بدءاً من مفهوم

(١٦٤) [illegible]

و«الاستتار» و«الاسترار». فالكائن معناه «الظاهر» الذي ينجلي في عدم انحجابه وانورائه واستتاره. فهو الحاضر بالانفتاح بلا ستر أو سر[١٦٦]. وهو المنفتح المنفسح الذي ينجلي بانفساحه للإنسان، لا بما الإنسان ناظر إليه، وإنما بالضد، بما الكائن ينظر إلى الإنسان ويحمله معه في انفتاحه. وما على الإنسان إلا أن يوفّر له إجارة بها يستجير ويحتمي؛ أي أن يخلصه من الانحجاب ويحرره ويحفظه ويدعه في حال عدم الانحجاب (اللا ـ انحجاب) ويتركه ينبثق وينفتح وينجلي، فلا يعتم عليه أو يعمي. وبالجملة، حد الإنسان الإغريقي أنه الكائن المنصت إلى الكائن المتفهم أمره المدرك شأنه[١٦٧]. ولئن تبين أن الكائن هو «الحاضر» الذي من شأنه أن يقيم زمناً بين الناس[١٦٨]، وأن «خبرة اليونانيين بالكائن» تمثلت في النظر إليه بما يقوم هناك وينتصب بنفسه ويتفتق وينبثق[١٦٩]، مثلما ينتصب هناك الجبل في البلد أو تبدو الجزيرة في اليمّ؛ أي يبدي ذاته بذاته، ويعلن عن نفسه بنفسه ويبين عنها، فإن اليونانيين ما كانوا لينسوا أن الإنسان نفسه جزء من الكائن، وأنه الحاضر الذي من شأنه أن يبين عن الكائن الحاضر كما هو وينيره ويحتضنه ويدعه ينجلي في فسحة بلا غيبة[١٧٠]. ليس هذا وحسب، وإنما ما من أمر يقيم بين ظهرانيهم لزمن ثم يغيب ـ من آلهة وأناس ومعابد ومدن ويم وأرض وعُقاب وثعبان وشجر ونبات وريح ونور وحجر وتراب وليل ونهار ـ إلا وعدّوه الكائن الحاضر[١٧١]. وجماع هذه الكائنات عدّوها «حاضرات» «باديات» «سافرات» عن كنههن متبرزات. وعدّوا صلة الإنسان بها، لا صلة وعي بها أو استعلام، وإنما صلة تلاقٍ واستقبال واحتضان وبيان. ومعنى «الاستقبال» هنا قبول الإنسان الكائن بلا زيادة؛ أي قبوله بما هو الحاضر؛ ثم بعد ذلك، وبعده فقط، يليه فهمه بما هو حاضر[١٧٢]. وذلك تبعاً للتعريف اليوناني للإنسان بما هو الكائن الحي الناطق المبين، بل إن نطقه منوط بإبانته[١٧٣]. وسواء تعلق

---

(١٦٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 422.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

(١٦٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 416.

(١٧٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 422.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٤٢٥.

واستجارته له «وقد جاء إلى الحضور»؛ أي بما هو الأمر الذي من شأنه أن يحضر[174]. وقد نظر الإغريق كثيراً في أمر «حقيقة الكائن»، بل إن ما فلسفتهم سوى ذاك النظر.

ومجمل نظر الإغريق في هذه الحقيقة أن الشأن «الحق» عندهم هو الأمر «المنجلي»، أو إن نحن عبّرنا عنه بالسلب ـ وهو التعبير المحبوب عند هايدغر ـ حد الكائن أنه «غير المنسحب»، أو هو «غير المعمّى». وليس عندهم «غير المعمّى» هذا هو «الملفوظ» ولا «القضية» ولا «المعرفة» ـ كما صار في ما بعد ـ وإنما هو «الكائن» نفسه؛ أي هو جماع ما تشكله الطبيعة وأعمال البشر وفعل الإله. . . وإنهم لرامون خبرة الكائن في «عدم انسحابه وانحجابه» هذا. ما أفاد، بدءاً، خبرته في انسحابه وانحجابه وانفقاده، وذلك تصديقاً لقول الشاعر العربي: «وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر». ففي تجربة الكائن وقد انورى تبين أهمية إبانته وأهمية فعل «الإبانة»[175]. فقد تحصل، أن «المنطق» الذي تحكّم في خبرة اليونانيين للكائن هو: دعه يتبدّى بما هو عليه؛ أي دعه ينجلي بحسب كينونته وبتلقاء نفسه، فلا تستكرهه أو تعنّفه. ولئن توسل هذا الإنسان إلى البيان شهادة، فإنه ما توسله بالمعنى الذي صار إليه؛ أي بما هو «المنطق»، وإنما بمعناه البدئي الأصلي: ما يبين عن الكائن بما هو بذاته، وما يستجيره من إمكان اختفائه أو انسحابه[176].

والمترتب عما تقدم، أن صلة الإغريق بالكائن كانت صلة «تقدير»، لا بمعنى «التثمين» أو «التقويم». . . وإنما بمعنى «إظهار» الشيء و«إبرازه» و«إبانته» بالاعتبار الذي يتبدى عليه أول ما يتبدى و«استجارته» و«حفظه» و«صونه» بلا استكراه أو تبديل أو تغيير. وذلك لا بالنظر إلى مصلحة الإنسان وإنما باعتبار أن الكائن هبة الكينونة، ومن شأن الهبة أن تكون دوماً موضع تقدير[177]. وعلى الجملة، كان الموقف اليوناني من الكائن يقوم على ضرب من الإعجاب

---

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٧٥) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 29.

(١٧٦) Martin Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, préf. de H. G. Gadamer; postf. de H.U. Lessing; trad. de l'allemand par J. F. Courtine, TER bilingue (Mauvezin: Trans-Europ-

هذا، استقلل الإنسان اليوناني نفسه، فلم ير منها إلا أقل القليل، تلقاء استعظامه الأشياء، فرأى أنها أغنى مما تتبدى له، ولذلك ما اختزلها أبداً إلى وعيه وتمثله وفكره، وإنما بالضد، عوض أن يلحقها به سار إليها(١٧٩). وما عدّ «الشجرة» مثلاً أو «النهر» «تمثلات» في الذهن، وإنما اعتبرها إبانات عن ذواتها وإعراب. وما كان الإنسان اليوناني ليقول: «ها أنذا»، إنما كانت الأشياء من يقولها(١٨٠). ولذلك كله، لا غرابة أن يفيد «العلم بالأشياء» عند الإغريق «صونها في معينها الذي لا ينضب: أي عدم الابتدار إلى فعل ما من شأنه أن يلبس على كنهها وأن يفسد روحها»(١٨١).

ب ـ الكائن في العهد الوسيط

أما في العهد الوسيط، فقد صرنا إلى فهم للكائن مغاير، أو قل بالأحرى: تَحوشِي فهمه بتوسل تعلة وانتحال ذريعة. وما كانت هذه التعلة سوى فكرة «الخالق». ذلك أن في افتراض خالقٍ برى الكائن ضرباً من تخليص الإنسان من مؤونة البحث في كائنية الكائن. وما كان يتردد على لسان أهل العصور الوسطى سوى أن الكائن مخلوق لله، هو الذي براه وخلقه، وهو الذي يحفظه ويوجهه. والحق أن في ذاك التفافاً على السؤال عن الكائن واحتيالاً. إن أهل ذاك العصر تصوروا أن كينونة الكائن تكمن في صفة خلقه؛ إذ ما من كائن عندهم إلا وهو كائن مخلوق (Ens creatum). إذاً، لا سبيل إلى فهم الكائن إلا بفهم الخالق الباري (Creator)، ولا يمكن ذلك إلا بالعودة إلى الكتاب المقدس. على هذه السُنّة المسيحية في النظر (doctrina Christiana) قام العصر الوسيط وعالمه وتاريخه.

وهكذا، اعتبرت مسألة «الكائن»، لا مسألة أنطولوجية، وإنما مسألة لاهوتية. ثم إن اللاهوتيين السكولائيين ما نظروا في الكائن باعتبار كائنيته، وإنما هم نظروا إليه باعتبار حقيقته، وما نظروا في حقيقته، وإنما خلاصهم طلبوا. فما كانت عندهم معرفة الكائن، إن قامت ثمة معرفة، إلا بغاية تحقيق

---

(١٧٨) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 103.

(١٧٩) Jean Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Épiméthée; 63 (Paris: Presses universitaires de France, 1984), p. 22.

ليصبح جزءاً من عالم الخلق والسقوط والتوبة والقيامة[١٨٢]. وبهذا اتضح أن الكائن ما عاد يعني «المنبثق بذاته المتفتق بنفسه»، لا ولا «الحاضر أو البادي»، وإنما صار يعني «المخلوق»؛ أي المعلول لخلق الله. فصار معنى أن يكون أمر ما «كائناً»، هو أن ينتمي إلى درجة معينة من مراقي نظام الخلق، وأن يدل، بما هو معلول، إلى العلة الخالقة[١٨٣]، وصار كل كائن، عدا الله، مخلوقاً. بيد أنه داخل نظيمة المخلوقات هذه ثمة كائن حظي بالميزة على الخلق، هو الإنسان متصوراً بما هو روح تبحث عن خلاص أبدي[١٨٤].

ج ـ الكائن زمن الحداثة

ولئن عَنَّ لنا أن نَسِمَ العصر الحديث بميسم خاص، لأمكننا أن نحدده بخصيصتين متعالقين هما: تصوره للدازاين، ودركه الكائن. لقد صار الإنسان ذاتاً (Subjectum) تقيم ـ وقد كسبت الثقة بنفسها وضمنت اليقين والطمأنينة لروحها ـ وسط مجمل الكائن. ثم إن سمة «الكائن» صارت تفيد الأمر الذي تيقنت الذات من أمره (Certum)، وحققت في شأنه (Verum). فصار هو الأمر القابل للتفسير والتصنيع والتحويل[١٨٥]. وبالجملة، صار الإنسان «ذاتاً» والكائن «تمثلاً وصنيعة»، وغدا الإنسان غازياً، والعالم صورة تتمثلها الذات وتتصورها وتستكرهها وتغزوها. صار العالم مجال غزو وكأنه أرض عدو. ففي العصر الحديث إذاً تأسس مفهوم «الذات»، بما يختزل كنه الإنسان، وتولد عنه ظهور مفهوم «الموضوع»، بما هو ما يختزل كنه الكائن ويقابل «الذات» ويقوم تلقاءها تتمثله وتتصوره وتهذبه وتشذبه. لقد صار الكائن الذي عده اليونانيون «الحاضر» واللاهوتيون «المخلوق»، صار «الموضوع»، بدلالته العربية الحرفية؛ أي ما «نضعه». ومن نكون نحن الذين نضعه؟ نحن «ذوات». أوَلم يكن يحلو لأستاذ هايدغر إدموند هوسرل أن يقول: «نحن الذوات»، أو «نحن معشر الذوات»؟

ولئن نحن قارنا مستجد الأمر بقديم التصور اليوناني، لألفينا ـ ويا لغرابتنا! ـ أن الحضارة اليونانية ما عرفت قط ما سمّي بـ ««الموضوعات»» ولا

---

(١٨٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 107-108.

(١٨٣) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 118.

الكائن «موضوعاً» يقوم تلقاءهم فيتمثلونه. إنما عرفوا الكائن بما هو الحاضر المنبثق المبين عن ذاته؛ أي ما يحضر من تلقاء ذاته ويواجه الإنسان؛ بمعنى المواجهة الحرفي ـ أي يحضر أمامه وجهاً لوجه(١٨٩)، فلا هو «يضعه» أو «يقيمه»، أو حتى «يقومه»، وإنما هو «يستقبله» مثلما نستقبل المرآة. إنما هو مجال شغله ومعاشرته ـ الذي كان يعبر عنه باللفظ (Pragma)، بما يفيد دلالة الصلة على جهة الاهتمام والانشغال(١٩٠)، مثلما يفيد ما يقع تحت الأبصار ما أن نفتح المجال له؛ أي «الظواهر» بمعناها الحرفي؛ نعني ما يظهر وما يبين وما ينجلي(١٩١). ولئن صح أن الشيء الحاضر قد قدم نفسه، لدى اليونان، بما يقوم فيقابل الإنسان، أو قل: يواجهه أو يستقبله، بمعنى «المواجهة» الحرفي أو «الاستقبال» (gegenuber)، فإن ثمة فارقاً كبيراً بين أن يكون الكائن «مقابلاً» لنا «مواجهاً»، وأن يكون «موضوعاً» لنا أو من «وضعنا»؛ بمعنى ما نضعه. إن الشيء عند اليونان يقابلك ويقوم تلقاءك ويواجهك ويستقبلك؛ أي يعطيك وجهه من دون أن «تضعه» أنت. ففي معنى (gegenstand) (الموضوع) ثمة معنى ما ينقذف أمامك بفعل تمثلك ووعيك، أما في معنى «المقابل» أو «المواجه» (gegenuber)، فإن ثمة معنى ما ينكشف ويلاقي الإنسان المدرك المصيخ السمع المشاهد الشاهد، ما يفاجئ الإنسان الذي لم يكن ليعتبر نفسه أبداً «ذاتاً» والأشياء «موضوعات». وبالجملة، ثمة فارق بين أن يلقاك الشيء وتلقاه، وأن تضع الشيء وتتمثله(١٩٢).

ولئن وجد لفظ «الموضوع» (Obiectum) في القرون الوسطى، فإنه لم يكن بدوره ليفيد المعنى الذي حمّلته إياه الحداثة. خذ مثلاً هذه الكأس الماثلة أمام ناظرينا: لقد كان الوسطويون يعتبرونها، بخلاف الحداثيين، «ذاتاً» (Subiectum). وذلك نقلاً لهذا المعنى عن اللفظ اليوناني (úποχειμενον) (upokémenon)

---

(١٨٦) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 109.

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(١٨٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 474.

(١٨٩) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 194.

(١٩٠) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 440.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

أن نتمثل بذهننا جبلاً من ذهب وإن ما تعين واقعاً أو تحقق حساً. بهذا المعنى الوسطوي المخصوص، فإنه ما كان «الموضوع» يعني الأمر الموضوعي، وإنما كان يفيد، على التحقيق، الأمر الذاتي[193]. ولذلك أبى الأديب والناقد الألماني ليسنغ (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) عن حق نقل دلالة هذا اللفظ إلى ما يقابل لفظ «الموضوع» بالألمانية؛ نعني (gegenstand)، وفضّل عليه لفظ (gegenwurf) (contre-jet)؛ بما يفيد معنى الشيء المنقذف والمنطرح والمنشرع؛ أي ما يطرحه الذهن ويضعه ويقذف به كائناً وإن لم يكن في الواقع على نحو ما أفدناه من مثال الجبل من الذهب الذي لا يوجد موضوعياً، بحسب الفهم الحديث، وإنما هو منطرح طرحاً ومنوضع وضعاً؛ نعني أنه طرحه الخيال ووضعه التمثل أمام «الأنا» التي صارت تتمثله[194]. أكثر من هذا، ما كان الوسطويون يعدّون الكائن من وضع الإنسان، وإنما هو من خلق الإله. إنما الإله من يمهره ويضع فكرته ومبدأه لا الإنسان، وما كان الإنسان بواضع للخلق ـ وإلا عدّ عندهم منافساً للخالق[195].

ما الذي فعله المحدثون بالكائن؟ أغرقوا «موضوعات» القرون الوسطى في بحر من الذاتية. لقد صيروا الكائن برمته أثراً لتمثل الذات. فلا وجود عندهم «للموضوع» إلا حيثما وجد «تمثل»، وحيثما وجد التمثل فقد أخبر عن وجود «الذات». لكن، ما كان هذا ليعني عندهم الوقوع في مذهب ذاتي متطرف، أو تعليق الموضوع بأنا منغلقة على ذاتها، وإنما كان يعني أن الكائن ـ الذي كان الحاضر بذاته ومن تلقائها ـ صار محتاجاً إلى من يبرر كينونته ويسوّغها ـ وذاك شأن «الذات» ومهمتها التي انتدبت من أجلها ـ أي أنه صار منوطاً بتمثل فيصل حيسوبي مبرر. وفي هذا تعليق للكائن بالذات وإناطته بالأنا بما هي الأمر اليقيني الأول وبما هي الفيصل والحكم الذي بالقياس إليه تعدّ الكائنات كائنات. وبالجملة، صارت الأنا ناموس الكائن[196]؛ أي أنها صارت حاسبته ومعدته ومنظمته ومسوغة كينونته[197].

(١٩٣) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 109.

(١٩٤) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 184.

(١٩٥) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 118.

(١٩٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 81.

صلتنا به صلة إبانة وحفظ وصون واستجارة وإجارة، صرنا نحن الذين نضعه ونضمنه؛ أي صرنا فيصله ومحكمته ومرجعه، وصار يفهم باعتبارنا وبالقياس إلينا نحن البشر. ما ترتب عنه سلب الكائن مقدرته على الحضور من تلقاء ذاته ـ اللهم إلا بشهادة الذات(١٩٨). وبعدما لم يكن الإنسان سوى ذلك الدازاين؛ أي ذلك الكائن الذي يخرج من ذاته إلى أن يلاقي الفسحة التي تسمح له باستقبال الكائن، وبعدما كان الإنسان مفعولَ الفسحة، صار يدّعي أنه خالق هذه الفسحة. صار الإنسان هو الذي يفسح المجال للكائن لا الكينونة؛ أي صار يدعي أنه خالق الواقع، وصار بتوسله آلية «التمثل» يفرض على الطبيعة أن تمثل أمامه وتحضر أمام ناظريه. غدا الإنسان يضع العالم أمام عينيه بما هو غاية العالم في جملته. صار ينشئ العالم وينتج الطبيعة؛ أي يحكم الطبيعة حيثما لا تكفي لتمثله، وينتج أشياء جديدة حيثما يفتقدها، ويقلب نظامها حيثما تزعجه، ويزحزحها عن مكانها حيثما تعترض سبيل مشاريعه وقصوده، ويعرض الأشياء حيثما يقوّمها للاقتناء والاستهلاك، فيجعلها طلع مقدراته ورصيد صناعته. وبهذا صَيَّرَ الإنسان العالم منوطاً به متعلقاً بأهدافه ومجالاً لغزوه مسوّغاً لاستتباعه. . .(١٩٩) وبه يتبدى أنه لما صار الإنسان ذاتاً، والكائن تمثلاً، والحقيقة يقيناً، صارت للإنسان المكنة على الكائن في جملته، وذلك لأنه صار مالك المعيار والمقياس والحكم والفيصل في كل شأن تعلق بكائنية الكائن؛ بمعنى أنه صار المقرر والمخطط والموجه والمحدد. وإذ حدث له التمكين على الكائن، قاده هذا الأمر إلى خطوة أخرى أشد وأهول وأخطر؛ نعني الغزو والتسيد والاستعباد والاستتباع. فكان أن صار يتنزل من الكائن برمته منزلة المركز والوسط(٢٠٠). ولئن ساغ لنا أن نلخص هذا الفهم الجديد للكائن، لقلنا: إنه قام على تحرر الإنسان وسَط عالم الكائن، وذلك بغاية غزوه والهيمنة عليه وتحويل أمره(٢٠١). وقد فرض هذا على مجموع الكائن أن يصير لأوامر الإنسان منصاعاً(٢٠٢). وبهذا صار الإنسان

---

(١٩٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 474.

(١٩٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 346.

(٢٠٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 138.

(٢٠١) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 68.

وبدءا من مفهوم «الإنتاج» هذا ـ إنتاج الكائن ومن ثمة العلم والتقنية ـ صار الإنسان الحديث من تصور الكائن بما هو «موضوع» إلى تصوره بما هو رصيد للاستغلال؛ أو قل: صار الموضوع «مرصوداً للتصرف»، أو مسترصداً للاستصناع والاستخزان (Bestände) (fonds) وموضوعاً تحت إشارة الإنسان ليس له إلا أن يستعمله ويستغله وينتجه ويستصنعه(٢٠٤).

والحال أنه ما عاد اليوم ثمة «موضوع»، وإنما صار الموضوع «المرصود»، وصارت الطبيعة «المخزن»؛ بمعنى أنه ما عاد الكائن، بما هو ما قام أمام الذات حتى تنظره، وإنما صار الكائن على أهبة أن يستهلك ويستعمل. ولئن عبّرنا عن هذا الأمر باللسان الفرنسي، قلنا: ما عادت ثمة أشياء قائمة الذات (Substances)، وإنما باتت ثمة أشياء مخزنة للاستعمال (Subsistances)، أو قل: بقيت ثمة احتياطات استعمال ومؤونات (Réserves). صارت الأرض رصيداً ومخزناً للاستغلال منتظراً: صارت الغابة «مساحة خضراء»، أو «حزاماً أخضر»، وصارت الجبال منتجعاً ومصطافاً، وصارت الضيعة (La ferme) مستغَلّة (Exploitation)؛ أي صار كل شيء مساغ إفادة وتحكم واستئثار، ولم تعد ثمة سوى «مرصودات» و«مخزونات» و«مودوعات»؛ أي إمكانات تحت التصرف وطاقات للاستغلال وقوى للاستصناع والاستعمال ومنتجات للاستهلاك... ومن ملامح هذا الأمر أن ما من «موضوع» إلا وصار قابلاً للاستبدال بموضوع آخر: «المنتجات» الطبيعية بالصناعية... والشاهد على ذلك الموضة التي لم يعد يتم فيها استبدال الملبس، إذ صار رثاً بالياً خلقاً، وإنما لأن هناك جديد ملبس ما زال ينتظر. وإنه للباس يعقب لباساً، وذلك من غير أن يبلى ويخلق. وإنه للباس الآن والآني في انتظار لباس الموسم القادم والآتي، وما بليَ ذاك اللباس وما خلق، وإنما مضى عهده، وذلك بأن حل محله اللباس اللاحق(٢٠٥). لقد صار الإنسان إلى تبديل الأشياء ـ التي صار يعدها قديمة ـ بأشياء مصنعة مستحدثة. وما تم تصنيعها بالأحق إلا لاستعمالها واستبدالها. أكثر من هذا، صار الصناع يتنافسون في إنتاج المصنوع الذي يستهلك أكثر ويستنزف، فيحتاج إلى تبديل. وما عادت حاضرة في الكائنات

---

(٢٠٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1. p. 81.

(٢٠٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 309.

وإنتاجيتها واستصناعيتها؛ أي قابليتها لأن تصير رصيداً ومخزوناً. والحال أن هذا الأمر قاد الإنسان إلى دورة عبثية: صارت الآلة توجد لأن هناك منتوجاً ينتظر، وصار المنتوج ينتج لأن ثمة آلة تنتظر. صار الكل يستعمل الكل؛ أي صار الكل إلى الاستنزاف وغابت الأهداف[٢٠٧].

وكان أن ترتب عن هذا أن الإنسان نفسه صار المرصود وهو الراصد والمخزون وهو الخازن والمؤونة وهو المموِّن. صار الإنسان يلبي نداء قوة غامضة عمياء تعلو عليه؛ قوة نمّ عنها كنه التقنية الحديثة بما صارت تستدعي الإنسان لا يستدعيها. وهذه القوة هي ما سمّاه هايدغر (Ge-stell) (الاستعقال) بما هي القوة التي صارت تهيمن على الإنسان ولا يهيمن عليها؛ قوة تدعوه إلى استعقال الأشياء؛ أي استكراهها على أن تسوّغ نفسها وتبرر كينونتها، وإلى استصناع الكائنات؛ أي طلب صنعتها وصناعتها. وإنها لقوة الاستعقال والاستصناع الجبارة العتيدة[٢٠٨]. صار الإنسان مأموراً بالامتثال إلى داعي الاستغلال وحادي الاستنزاف ونداء الاستهلاك وآمر الاستصناع وواعز الاستعقال؛ أي أنه صار لعبة للتقنية وملعوبها[٢٠٩]. ويبدو أن إطلاق عفريت الإنتاج من قمقمه، وجعل الإنسان منتجاً لكل أمر واقع وكائن، أصاره إلى أن انقلب ضده، فصار مأخوذاً هو نفسه في شبكة الاستكراهات الاقتصادية والاجتماعية والإنتاجية[٢١٠]. وما شهدت عليه الحربان العالميتان هو أن الإنسان نفسه صار رصيداً للاستعمال؛ أي أنه استحال، وهو المفتون بالتفتيش عن المواد الخام، إلى «أهم مادة خام» على الإطلاق[٢١١]... ولعله لن يمضي وقت قصير من دون أن تقام المعامل لطلب تصنيعه؛ أي لاستصناع الإنسان[٢١٢]. وبعد، هل يتخلى الإنسان عن هذا الأمر؟ أَمَا يعود إلى بيته ومسكنه؟ يجيبنا هايدغر بسؤال: وهلّا عاد المسكن مسكناً؟ أَمَا عاد مجرد «آلة للسكن»؟ وألم تعد المدن «تجمعات ومراكز حضارية»؛ أي منتجات

---

(٢٠٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 370.

(٢٠٧) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 105-106.

(٢٠٨) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 261.

(٢٠٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 457.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٤٧٧.

(٢١١) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 106.

ما الآثار المترتبة عن افتتان الإنسان الحديث بالكائن؟ أولاً؛ ما فتئ هايدغر يلحظ أن الإنسان فتح طيلة حياته منازلة أو محاورة مع الكائن[٢١٥]. وهي منازلة كانت لا محالة مفضية إلى أحد أمرين: إما تحقيقه العظمة من خلال احتكاكه بالكائن، وإما جلبه الانكسار لنفسه. ترى هل عظم الإنسان في احتكاكه بالكائن، أم هل عظم الكائن في لقائه بالإنسان؟ من الذي انكسر في هذه المنازلة، ومن الذي انتصر؟ إن الظاهر يوحي أن الإنسان انتصر. أنظر ما فعله الإنسان بالكائن، تجده توسل التقنية بساطاً إلى استتباع الكائن. فلم يترك الكائن ينمي ذاته أو يجلي نفسه، وإنما بالضد وضعه تحت هيمنة التقنية وسطوتها[٢١٦]. تلك هي «المُكنة على الكائن» أو «التسيد عليه»[٢١٧]. وهي سيادة تامة لا مشروطة ومطلقة غير مقيدة[٢١٨]. لكن، لك أن تلاحظ أيضاً أن محاولة النفاذ إلى «كائنية» الكائن، بتوسل العلم، ومحاولة استنطاقه، بتوسل التقنية، لم يجديا، على التحقيق، إلا في جعل الكائن يتوارى وينسحب ويستتر. خذ هذه الصخرة مثلاً، وتحسسها: لا شك في أنها «تزن»، لكن، حاول أن تجري عليها معاييرك العلمية، فتزنها بميزانك الدقيق، الحال أنك ما أنت بالمحصل منها، وقد استكرهتها وأرغمتها، إلا على عدد أبكم أصم. وإنها لتتأبى وتتمنع إذ تحاول أنت النفاذ إليها، فتنشطر إلى أجزاء كل جزء منها منغلق على نفسه مستتر؛ أجزاء وازنة أخرى لكنها صماء كما الكل كتلة منغلقة. وقس على ذلك تناولك اللون بحسب الاعتبار العلمي، لا محالة أنه يستحيل بين يدي أجهزتك إلى ذبذبات لا تنفتح لك وإنما تنسحب وتستتر. فقد تحصل أنه لا تنفتح لك كينونة اللون إلا بقدر ما يظل لميزك وآلاتك غير منفتح ولا منفسر. والحاصل أن الإنسان ما انتصر على الكائن كما بدا. هذا إن لم نقل: إن الكائن انتصر، فأعلن عن قوته، وإن الإنسان انكسر، فأبدى ذهوله، وأبان عن وهنه أمام ما أسماه هايدغر « قوة الكائن المذهلة التي لا

---

(٢١٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 477.

(٢١٤) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 350.

(٢١٥) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, pp. 123-132.

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٢١٧) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 68.

حد لها»[٢١٩]. بيد أن كليهما ـ الإنسان والكائن ـ انكسر؛ وذلك لأن المعني بالأمر لم تحفظ ذكراه؛ نعني الكينونة.

ومن المترتبات أيضاً ما سمّاه هايدغر «هجر الإنسان وسط الكائن والتخلي عنه»[٢٢٠]. فبعد أن كنا، مع اليونان، أمام تأمل الكائن حد الإعجاب به، ها الإنسان الحديث صار اليوم «عارياً» أمام الكائن وأمام مخفيّه؛ أي كينونته، معرضاً للأمر المستتر المريب المشكل...[٢٢١] والحال أن في ذلك اغتراباً للإنسان وسط الكائن في جملته. ذلك أنه لم يعد بمكنته أن يسكن إلى الكائن وفيه. وما عاد الكائن له مستأنساً وإنما صار له مستوحشاً، وذلك بفعل امتناع الكينونة عن التبدي والتجلي[٢٢٢]. ولئن حاول الإنسان مداراة الاغتراب بمزيد غزو الكون ومزيد اكتشاف وتقنية واختراع، فإن هذا يشهد بالضد على أن الاغتراب قائم ومداراته لا تنفيه وإنما تشهد له وعليه. ولئن نحن عرفنا المتخلَّى عنه هنا ـ الإنسان ـ فإن المتخلِّي هو الكينونة نفسها؛ إذ يلزم أن نذكر في حافظتنا دوماً أن الكينونة إذ تبدي الكائن تنسحب.. وما إن تنسحب الكينونة حتى ينتفض الكائن ليبسط هيمنته التامة على الإنسان[٢٢٣].

والحق أن هذا الموقف تأدى عنه موقف آخر أشد، هو ما أسماه هايدغر «سقوط الإنسان»؛ بمعنى استهلاكه في الكائن واستغراقه فيه حد نسيانه أمر كينونته[٢٢٤]. ليس هذا وحسب، بل إن الكائن نفسه، إذ تبدت قوته وهيمنته، صار إلى «سقوط أنطولوجي وتردٍّ»[٢٢٥]؛ بمعنى أنه ما عاد كائناً يدرك بدءاً من كينونته الحقة، وإنما صار «المرصود» الذي يطمس حقيقة الكينونة ويرفضها ويتمنع عنها بدلاً من أن يبديها. وإن في ذلك لدلالة على «طمس الكائن للكينونة»[٢٢٦]؛ طمس إنما وجهه الآخر «تخلي حقيقة الكينونة عن الكائن»[٢٢٧]. ذلك أن تصور الكائن بما هو قوة إنما نجم عنه فهم «الكينونة»

---

(٢١٩) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 106.

(٢٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢٢٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 316.

(٢٢٣) Ibid., tome 1, p. 307.

(٢٢٤) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 262.

(٢٢٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 494.

(٢٢٦) Ibid., tome 1, p. 510.

(٢٢٧) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 106.

بما هي تحرير للقوة والطاقة؛ ومن ثمة نسيان الكينونة ذاتها والتشبث بالكائن وحده[٢٢٨]. وإن في سيادة الكائن (الواقع) على حساب الكينونة إفساداً لكُنه الكينونة وتشويهاً له[٢٢٩]. وإنه لعهد اللامبالاة بالكينونة، تلقاء الشغف بالكائن[٢٣٠]. ولئن تبدى الكائن قوياً، فإن في تأمل هذه القوة الفائقة يتبدى بالضد ضعفه. ذلك أن الكائن صار أمراً مريباً، مثلما صار العالم برمته أمراً مُشْكَلاً[٢٣١]. لقد فقد الكائن معناه وصرنا نتحدث، بدءاً من نيتشه، عن «فراغ الكائن من المعنى وخوائه»[٢٣٢]، وعن «إظلام الكائن وإعتامه واغتمامه»[٢٣٣]. وهو الأمر الذي أفاد فقد الكائن كنهه الحقيقي (الكينونة) وصيرورته إلى كنه شبيهي (العدم)[٢٣٤]، فكان أن توهته بذلك المتاهات وطوّحت به في مفازات الفراغ[٢٣٥]. لقد صار معلقاً في الفراغ ومشدوداً إليه.

تلك هي العدمية عند نيتشه. لكن هايدغر يعتبر تصور العدمية، بما هي فقد الكائن معناه، تصوراً لكُنه العدمية الشبيهي لا لكُنهها الحقيقي. ذلك أن العدمية الحقة ما كانت أن يفقد الكائن معناه وإنما أن تفقده الكينونة. فالعدمية فقد الكينونة لا فقد الكائن. والحال أنه حين يصير الكائن فاقداً لسر الكينونة فيه؛ أي حين يصير رصيداً وطاقة وقوة، فآذن بالعدمية. فالذي انفقد هنا كينونة الكائن لا الكائن نفسه. وما تشبث الإنسان بالكائن وإقباله عليه إلا هرب من سر انفقاد الكينونة. وما محاولاته إكساب الكائن معنى جديداً إلا دليل على سقوط الكائن سقوطاً أنطولوجياً؛ أي فقده حقيقة كينونته[٢٣٦]. بيد أن فراغ الكينونة ـ وهو المكنى عنه بالعدمية على وجهها الأحق ـ ما كان من شأن امتلاء الكائن أن يملأه. . . إنما تجديد الكائن وابتداع كائنات جديدة والطلوع على العالم كل يوم بكائن جديد ـ إنما هو أمارة دوار وفراغ[٢٣٧].

---

(٢٢٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 11.

(٢٢٩) Ibid., tome 2, p. 18.

(٢٣٠) Ibid., tome 2, p. 22.

(٢٣١) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 104.

(٢٣٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 33.

(٢٣٣) Ibid., tome 2, p. 314.

(٢٣٤) Ibid., tome 2, p. 46.

(٢٣٥) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 108.

(٢٣٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 22.

(٢٣٧) Heidegger, *Essais et conférences*.

وما التقنية إلا تنظيم الافتقار إلى الكينونة والتغطية عليه، وذلك بخلق موضوعات جديدة للتعويض والتبديل والاستهلاك وتحويل العالم، وقد فقد معناه، إلى مخزن ورصيد. وما التقنية إلا آلية منفلتة من عقالها. وبالجملة، لئن حق أن أُنس الدازاين بالكائن يجد تجذره في أصالة الإنسان نفسه، فإنه، باعتبار الإنسان الحديث، فقد هذا التأصل جذوره، وصار ذاك الأنس استيحاشاً بلا أصول. لكن، ما كان لهذا الاستيحاش أن يُقرأ على أنه أمر سلبي وحسب، وإنما يلزم أن يُقرأ على جهة الإيجاب أيضاً: فهذا الاجتثاث والاستيحاش، إذ نظم نفسه ودالت إليه الأمور، ها هو يستأسد ويعربد باسم استعقال الكائن واستصناعه واستخزانه، وإن من شأنه أن يشرع لصلة الإنسان بالكينونة والكائن أخطر التشريع[٢٣٨]. وذاك وجه الإيجاب في عمله، هذا إن كان له وجه إيجاب حقاً. ولهذا، فإن من شأن هذا التشريع أن يوقظ في الإنسان التنبه إلى الخطر المحدق به وبالكائن وبالكينونة أجمعين، فيبادر إلى الاستنكار: إلى متى نظل منغلقين عن خبرة الكائن بما هو كائن؛ أي بحسب كينونته؟[٢٣٩]

٣ ـ تاريخ الكينونة

ذاك هو تاريخ الكائن ومآله. لكن، لئن تعلق هذا المفهوم في تاريخيته بمفهوم الإنسان وتاريخه، فإن للمسألة وجهاً آخر. وهو ما عبر عنه هايدغر بتعلق هذا المفهوم في تاريخيته بتاريخ الكينونة. ذلك أن ثمة تعالقاً بين انجلاء واستتار الكائن، وحقيقة الكينونة وشبهتها. والحق أن الكينونة هي التي تفسح المجال لظهور الكائن وتحرر له المجال لينجلي ويتبدى. ومثلما «فسحة الغابة» مجال متحرر من الأشجار يحرر المسار أمام السائر والناظر، فإن الكينونة أيضاً تنير المجال للكائن وتحرره[٢٤٠]. فالكائن الذي عرف بلسان اليونان (Ta´onta) (τα ὄντα)، وبلسان اللاتين (ens)، وبلسان الفرنسيين (L'étant)، وبلسان الألمان (Das seiende)، إنما تلقى كل مرة في التاريخ شكله المخصوص الذي عرف

---

(٢٣٨) Heidegger. *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 236.

(٢٣٩) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 26.

(٢٤٠) Martin Heidegger, *Platon, «Le sophiste»*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine [et al.]; sous la responsabilité de Jean-François Courtine et Pascal David, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 2001), p. 79.

به من فسحة الكينونة ـ هذه التي إذ أبدته للناظر اختفت، وإذ هي أسرت به استترت، وإذ هي أظهرته استرت[٢٤١].

والحق أن ثمة تعالقاً غريباً بين الكينونة والكائن: إذ من شأنها أن تستتر وراءه. فهو لها ستر وهي له سر. وهو لها ستار، وهي به إسرار. وإنها لاستتار واسترار. وذلك هو، على التحقيق، سرها المكنون المصون. إذ يبدو أن الكينونة، إذ تختفي بظهور الكائن، فإنها تدعه يدل إلى ظاهرها لا إلى كنهها[٢٤٢]، وكأن في الأمر تلبيساً، وكأنها إذ تسرّ بما لديها لا تودعه سرها الكائن، وكأنها «تعشق» ملاعبتنا بتوسل الكائن إلى ذاك بساطاً. ولا يستفاد من هذا، أنه لكي تظهر الكينونة، فإنه يلزم أن يختفي الكائن أو أن يعدم، وإنما معناه أن الناظر إلى الكائن ـ الدازاين ـ يلزم أن يحقق وجوده بما هو «تعالٍ» و«تخارج»؛ أي أن ينفذ من كنه الكائن ـ كائنيته ـ إلى كنه الكينونة. فما الكائن ثمة قائم إلا ليشير إلى الكينونة، وما الإصغاء إلى الكائن وفهمه إلا لتخبر ما يخفيه؛ عنينا كينونته. ولما كان للكائن تاريخ، على نحو ما أوضحناه في ما تقدم، فإن للكينونة أيضاً تاريخاً. أكثر من هذا، إن تاريخ الكائن والإنسان مستمدان من تاريخ الكينونة: هو الأول، وهما الثواني. فلولا أن كان للكينونة تاريخ، ما كان ثمة من تاريخ للكائن ولا للدازاين. لكن، هلا ميّزنا بين هذه التواريخ الثلاثة مبدئياً ومنهجياً!

أولاً؛ ما كان تاريخ الكينونة هو تاريخ الإنسان أو الإنسانية، لا ولا هو كان تاريخ صلة الإنسان بالكائن والكينونة. إن تاريخ الكينونة هو الكينونة ذاتها، ولا شيء غيرها. بيد أنه لما كانت الكينونة، إذ هي تروم تأسيس حقيقتها في الكائن، فإنها تطلب الكائن البشري، فإن الإنسان يبقى متضمناً في تاريخ الكينونة مشدوداً إليه وبه منوطاً. وانشداده إلى تاريخ الكينونة يبقىَ من جهة ما إذا كان يدرك كنهه بدءاً من الصلة بالكينونة وتلبية لندائها وداعيها، أو بالضد من جهة ما إذا كان يفقد الصلة ولا يعبأ لها ويضحي بها. وبالجملة، يبقى الأمر متعلقاً بما إذا كان الإنسان يقبل على الإصغاء إلى نداء الكينونة أو يصمّ عنه، يحفظه أو يبدده[٢٤٣].

---

(٢٤١) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 118.

(٢٤٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 396.

(٢٤٣) Ibid., tome 2, p. 398.

بهذا المعنى، فإنه لا انفصال لتاريخ الكينونة عن تاريخ الإنسان أو الإنسان التاريخي. فما كان تاريخ الكينونة جريان «تحولات» على «كينونة» يفترض أنها قائمة الذات منفصلة مستقلة مفارقة. وما هو بجماع «حكايات» كينونة. وإنما هو تاريخ الإنسان نفسه باعتبار صلته بكنهه؛ أي باعتباره المشارك في بناء فسحة الكينونة. ولا يذهبن إلى أن هذا الأمر يعني «تأنيس الكينونة»؛ أي جعلها تابعة للإنسان، وإنما بالضد ليس على الكينونة أن تناط بالإنسان، وإنما على كنه الإنسان أن يناط بالكينونة ويلحق(٢٤٤). ولما كانت الكينونة إفضالاً وانبذالاً وانوهاباً، فقد ثبت أن هذا الانبذال ما كان سيرورة تجري وراء ظهر الإنسان أو بمواجهته، وإنما هو تعالق مصيري بينهما وانتماء متبادل وتمالك (Ereignis)(٢٤٥). وكأن لسان حال هايدغر يقول: قل لي كيف تصور الإنسان ذاته، أقل لك كيف انجلت له الكينونة! غير أن هذا لا يفيد ـ مرة أخرى ـ أن تاريخ الإنسان هو الذي حكم تاريخ الكينونة، ومن هذه الجهة كان الشأن فيه أن يحظى بالأولوية. فإن الأمر بالضد: «إنما تاريخ الكينونة هو الذي ينهض بشرط الإنسان ووضعه ويحدده»(٢٤٦).

ومثلما لا انفصال لتاريخ الكينونة عن تاريخ الإنسان، كذلك لا انفصال له عن تاريخ الكائن. إذ إن كيفية تصور الإنسان للكائن وتاريخه متعلقة بكيفية سريان تاريخ الكينونة. وليس معنى هذا أن تاريخ الكينونة تاريخ أحداث كائنة أو كائنات ماضية أو أشياء حادثة أو ماجريات سائدة. . . فما كان تتالي «أحداث» تحدثها الكينونة وتجريها وتديرها(٢٤٧). وللتدقيق، فإن الحدث ـ الكائن ـ ما كان من شأنه أن ينجلي بما هو «حدث»، في تاريخ الكينونة، ما لم يتعلق بطفرة «تحدث» في كنه الحقيقة. وكأن لسان حال هايدغر يردد هذه المرة: قل لي كيف صار الإنسان يتصور «الحقيقة»، أقل لك ما هي الحقبة من تاريخ الكينونة التي صار يحيا فيها! ومرة أخرى، لا يعني هذا أن تاريخ الكينونة، بما هو تعلق بتمثل الإنسان للحقيقة، صار تابعاً للإنسان موكولاً به، وإنما الأمر بالضد، الحقيقة نفسها منوطة بكنهها وكنهها منوط بكنه الكينونة(٢٤٨). وبالجملة، ما كان تاريخ

(٢٤٤) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 206.
(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.
(٢٤٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 68.
(٢٤٧) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 306.
(٢٤٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 318.

الكينونة هو تاريخ الإنسان وإن تعالق معه، لا ولا كان تاريخ الكائن وإن تقاطع معه. فما هو إذاً؟

إن تاريخ الكينونة هو الكينونة ذاتها. ولا توجد في تاريخ الكينونة أحداث تطرأ، وإنما الكينونة الحدث نفسه. إنها ما ينجلي ويتبدى. وإنها للبُدُوّ. ولا شيء «يحدث»، بمعنى الحدث الطارئ، لأن ما «يحدث» حقاً ودوماً إنما هو «إبداء الأشياء» و«فسح المجال لها»؛ أي الكينونة[٢٤٩]. وإن الكينونة لهي الإبداء، أو قل: هي البُدُو ذاته لا فرق.

لندقق، بدءاً، ما الذي يعنيه هايدغر بدلالة «تاريخ الكينونة». ثم لنعرج، تثنية، على ثوابت هذا التاريخ:

سبق أن نبهنا إلى أن هايدغر «يتصور» الكينونة، من بين ما يتصوره بها، بما هي انبذال وإفضال وانوهاب (Dispensation-Geschick). وذلك بناء على المبدأ القائل: «لما تنبلج الكينونة فما هي بالمنبلجة إلا بما هي انبذال وإفضال»[٢٥٠]. إنها ما يفضل علينا بكينونتنا ويمن علينا بكينونة الكائنات. وإنها لَلْمفضالة الوهابة المنّانة. فحقيقة الوجود بهذا المعنى أنه جود. وما ينفصل الإفضال عند هايدغر عن الانكشاف والتبدي والتجلي. وما الانجلاء بسمة جوهرية للكينونة وحسب[٢٥١]، بل إن الكينونة بذاتها سمة للانجلاء[٢٥٢]. بهذا المعنى يصير تاريخ الكينونة تاريخ انبذال وانوهاب وإفضال[٢٥٣]. لكن هذا الإفضال ما كان على مستوى واحد، ولا اتخذ الشكل ذاته على الدوام. فإن الشأن فيه أنه إفضال متنوع متعدد. بل إنه إفضال لا يتكلم باللسان ذاته. فهو في اليونانية اتخذ اسم (Enai) (εἰναι)، وفي اللاتينية تسمى (Esse)، وفي الألمانية وسم بـ (Sein)، وفي الفرنسية كانت سيماه (Être). وهو، في الأصل، انجلاء في ما لا انحجاب فيه واقتراب وتحرير وتنوير واستدامة وإدامة[٢٥٤]. أكثر من هذا، إنه إفضال اتخذ، في كل حقبة مخصوصة، شكلاً مخصوصاً. فهو انبذل لليونانيين بما هو «فوزيس» و«لوغوس» و«فكرة»

---

(٢٤٩) Ibid., tome 2, p. 395.

(٢٥٠) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 219.

(٢٥١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٢٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٢٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

و«كمون»، وانوهب للرومان واللاتينيين بما هو «واقع» و«جوهر»، وأفضل للمحدثين بما هو «موضوعية» و«ذاتية» و«إرادة» و«إرادة إرادة» و«إرادة قوة»... تلك أوجه الكينونة الانبذالية[٢٥٥]. وما من انبذال معين إلا وهو ما «دمغ» حقبة بعينها؛ فهو دمغة للحقبة وإمهار[٢٥٦]. ثم إنه إفضال من نوع مخصوص. فهو ليس الإفضال الذي يبدي صاحبه الفضل ويظهره ويمنّ به على الناس ويجعله ينادي أمام الملأ: «ها أنذا أنا المنان الوهاب»، بل هو إفضال مُسِرٌّ من شأنه أن يحفظ ذاته إذ ينبذل، وأن يَسْتَرَّ إذ يسر[٢٥٧]. فهو بذل وحفظ ووهب وصون. إذ ليس من سمة الكينونة أن تنجلي وحسب، وإنما من سمتها أيضاً أن تنحجب وتنحفظ. وإن الانحجاب هو ملجأها وملاذها الذي به تستجير. فهي سَتورة وتحب الستر[٢٥٨]. وما زال هايدغر يذكر بهذا الجانب حتى ذكر أن التمنع والرفض والتواري، وبالجملة، الاستتار، هو «كنه الكينونة الأكثر حميمية»[٢٥٩]. وإن الكينونة لسَتيرة أو سِتّيرة؛ أي تحب الستر؛ أو قل: إن من شأنها وإرادتها حب الستر والصون. وفي العبارة: «إفضال الكينونة» (Seinsgeschick) ثمة بدو وغدو وإقبال وإدبار وجيئة وذهاب؛ بمعنى أن ثمة تحريراً للكائن وإجلاء له وفسح المجال لبدوه وفتح المكان لانجلائه، وفي الوقت نفسه اختفاء للكينونة واستتار وتوار وانحجاب[٢٦٠].

إن الشأن في هذه الكائنات أنها أفضال الكينونة. فهي تتركها تتفتح وتنجلي وتنبلج وتدعها تأخذ مكاناً لها بين الأشياء، إذ تفسح لها المجال وتحررها من الزحمة والعتمة والكثافة. وإن الأرض والبحر والجبال والنباتات والحيوانات، بما هي المنبثقة المنفتحة المنبلجة، كلها تنوجد أمام ناظرينا وتلقاء أنفسها. وهي إذ تفعل تصير لنا مألوفة غير غريبة، ومعروفة غير مجهولة، ومستأنسة غير مستوحشة. لكن، أين هو «صاحب الفضل» الذي بفضله حضرت هذه الأشياء وانبذلت وتفتحت وانبثقت؟ الأمر أشبه ما يكون بالمراعي المخضرّة التي تبدو لناظرينا في فصل الربيع. فهي إذ تدل إلى قوة

---

(٢٥٥) Heidegger, *Questions I et II*, p. 301.

(٢٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٠١.

(٢٥٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 284.

(٢٥٨) ورد في كتاب **لسان العرب** (مادة ستر) لابن منظور ما يلي: «وفي الحديث: إن الله حَيِيٌّ سَتير يحب السَّتْر؛ سَتير فَعيل بمعنى فاعل؛ أي من شأنه وإرادته حب الستر والصون».

(٢٥٩) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 156.

(٢٦٠) Heidegger, *Le Principe de raison*, pp. 173-196.

ونشاط الطبيعة تخفي الطبيعة، فلا تظهر لنا الطبيعة بذاتها[٢٦١]. وبالمثل، فإن صاحب الفضل يغرب عن ناظرينا ويسبل عليه الستر ودونه، فلا تألفه أفهامنا ولا تسمعه أسماعنا ولا ينجلي لنا الانجلاء. وليس يعني هذا أن المُفضِل يبقى أبد الدهر متوارياً منحجباً؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما انجلت لنا الأشياء ولا أنسنا بها ـ «لولا بهاء الكينونة ما انجلى الكائن»[٢٦٢] ـ أكثر من هذا، لعله من ضرورة الضرورات أن تنجلي الكينونة من تلقاء نفسها حتى تجلو الأشياء. فلولا جلاؤها ما كان ثمة إمكان لملاقاة الأشياء. إنما معنى الستورة هنا أن الكينونة لا تنجلي انجلاء الأشياء، وإنما تبقى في الظل متوارية أبداً[٢٦٣]. وفي تواريها ذاك تفضل بالكائن علينا وتفضل بنفسها[٢٦٤]. فما من شأنه أن يكون بذاته الأكثر انجلاء، من شأنه أن يكون أيضاً الأكثر انخفاء عنا واستتاراً. وأيّ من أمر يقدر على أن ينبلج إلا ويقدر القدر ذاته على أن ينطمس[٢٦٥]. فالانجلاء استتار والإبداء استرار. وشأنه شأن الانكشاف ما كان الانحجاب سمة تضاف إلى الكينونة، فما هو بالفضلة. إنما الانحجاب هو الطريقة التي تجلو بها الكينونة عن كنهها؛ أي تنبذل بما هي حضور وقرب. فما كان من شأن الانحجاب أن يبعد الكينونة، وإنما هو ما يسمح لها بأن تدوم وتجود؛ أي تنبذل بما هي حضور وقرب. وليس من شأن الانحجاب أن يبعد الكينونة، وإنما من شأنه أن يسمح لها بأن تدوم وتجود؛ أي أن تُمنح وتُعطى[٢٦٦].

بهذا اجتمعت الدواعي التي منها استملى هايدغر القول: «إن تاريخ الكينونة هو انبذال الكينونة التي تفضل علينا في الوقت ذاته الذي تخفي فيه عنا كنهها»[٢٦٧]، والقول: إن دلالة الكلمتين «تاريخ الكينونة» إنما هو: «إن الكينونة تنبذل إلينا بما يجعلها في الوقت ذاته تستر عنا كنهها»[٢٦٨]، أو قوله: «إن الكينونة إذ تنجلي تحجب كنهها ومصدر هذا الكنه»[٢٦٩]. فبلا هذا الإخفاء

---

(٢٦١) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٢٦٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٢٦٤) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(٢٦٨) المصدر نفسه، ص ١٥٥.
(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ٢٣٧.

لا مجال للإبداء أو الانجلاء، وبلا هذا الاستتار والاسترار لا مكنة للانبلاج، وبلا هذا الاغتمام لا سبيل للانفراج. واستعمال هايدغر لضمير الجمع «نحن» لا يفيد أن الكينونة لا تفضل ولا تنبذل إلا للإنسان من دون سائر الكائنات، وإنما معناه أن الكائن الوحيد القادر على «تلقي» إفضالها بفهمه هو الإنسان. . . وهو امتياز موجب ملزم: نعني أنه ملزم للإنسان بالشكر. وليس الشكر عند هايدغر بتقديم القرابين للكينونة أو عبادتها، وإنما يكون بالفكر؛ نقصد «الفكر الشكور» الذي هو في الوقت ذاته «فكر وَفِيٌّ أو مخلص»؛ أي فكر ديدنه أن يحفظ ذكرى الكينونة ويستجيرها ويستجليها.

وإذ قلنا: إن الكينونة إذ تهبنا الكائن تنحجب، فلا يُتصوَرنّ أن ثمة «صيرورة» تفضي إلى القول بالجدل على الطريقة الهيغلية. وذلك بحيث يفترض أن تكون، بدءاً وكما كان المطلق، «كينونة بذاتها» مستترة. ثم بعد ذلك هي «تنجلي»[٢٧٠]، مثلما هو حال «جدل الفكرة» عند هيغل، أو «جدل الطبيعة» لدى شلنغ. كلا؛ ما كان الأمر على هذا النحو من الاعتبار. وما ثبت أن ثمة تعالقاً جدلياً تدرجياً بين الأطروحة والنقيض. وليست ثمة صيرورة ولا جريان ولا تقدم، وإنما بالضد انبذال الكينونة هو الذي يحدد التاريخ لا التاريخ يحدد الإفضال. فلا حكم للتاريخ، بما هو صيرورة وسريان حوادث، على تاريخ الكينونة بما هو الانبذال الذي ينحجب والانكشاف الذي يستتر[٢٧١]. ومعنى هذا، أن الانوهاب، بما هو انكشاف وانحجاب، سابق على كل تاريخ وصيرورة وتطور. ومعناه أيضاً، أن الإفضال والاسترار هما الشيء ذاته والأمر نفسه والفعل عينه، لا فرق. كلاهما محكوم بالمبدأ: إن الكينونة إذ تبدي الكائن فإنها تنحجب، وإذ تسرّ به فإنها تستتر[٢٧٢]. وبالجملة، الكينونة حفظ لذاتها في السر والستر، وهي إسرار واستتار، وإبداء واسترار. وإن شأنها لشأن «سر» أو «لغز»[٢٧٣]. إنها اللغز، وإن كنهها لكُنه سر[٢٧٤]، وإن تاريخها «لتاريخ سر»[٢٧٥].

---

(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٢٧١) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٢٧٢) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢٧٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 298.

(٢٧٤) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 146.

(٢٧٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 302.

ذاك هو «لغز تاريخ الكينونة»[٢٧٦]. وذاك سر عجيب من أسرار الكينونة، بل هو «غرابة وأي غرابة!»[٢٧٧] أن تنوهب لنا الكينونة في الوقت ذاته الذي فيه تنحجب: ذاك كنهها المتواري غير المرئي[٢٧٨]. والحال أن «السر» إذا ما هو تُصوِّر تصوراً هرمنوطيقياً، ظهر أنه أمر لئن كان من شأنه أن يفهم، فإنه ما كان من شأنه أن يفسر، ولئن اقتضى من المتفطن إليه أن يتهيأ له ويستعد، فإنه لا يقتضي منه أن يعمد إلى شرحه[٢٧٩]. فالشرح إفشاء، ومن شأن السر أن يحفظ لا أن يفشى؛ بمعنى أنه يفهم في سريته ولا تقتحم سريرته. ولذلك تجد هايدغر يقول: ما كان القول بإفضال الكينونة إفشاء لسرها، وإنما هو استفهام عن هذا السر[٢٨٠]. وفي اللفظ العربي المعبر عن «الاستفهام» ثمة دلالة «الفهم». وليس الحديث عن «السر» و«الاستتار» و«الإسرار» و«الاسترار» هنا يفيد أي منزع «صوفي»، وإنما هو حديث قابل للفهم. فما كان الانحجاب انطماساً، وما كان الاغتمام اسوداداً، وإنما إذ تنحجب الكينونة تترك «الأثر» في عالم الأسباب والعلل وتمهر على الكائن وعلى الإنسان إمهاراً[٢٨١]. وليس الحديث عن الفهم، من حيث هو فهم إنساني، يفيد أن الانجلاء والانحجاب أمران منوطان بالإنسان متوقفان عليه. إنما مرد الأمر إلى الكينونة ذاتها بصرف النظر عن موقف الإنسان. وبعد؛ إنما كُنه الكينونة ألا يكون انجلاؤها عن انحجابها بمعزل[٢٨٢].

وإذ ثبت أن الكينونة إسرار واستتار وعطاء ومنع وانكشاف وانحجاب، فقد ثبت معه أن في كل حقبة من حقب التاريخ تنجلي الكينونة وتختفي بضرب من الانجلاء والانخفاء مخصوص متفرد، ما يفيد أنها في كل حقبة تعلن عن نفسها إعلاناً مميزاً بميسم خاص. فهي في الحقبة اليونانية كان يخبر عنها بألفاظ «الواحد» (εν) (En)، واللوغوس (λόγος)، و«الفكرة» (Iδεα) (Idea)، و«الحضور» (oúσια) (Ousia)، و«الكمون الذي ينبثق» (ενεργεια) (Energeia).

---

(٢٧٦) Ibid., tome 2, p. 303.

(٢٧٧) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 151

(٢٧٨) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٢٧٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٢٨٠) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢٨١) المصدر نفسه، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢٨٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

وفي الحقبة الوسيطة كان يعبر عنها بوسم «التحقق الواقعي» (Actualitas)، و«الجوهر» القائم بذاته (Substantia). وفي الحقبة الحديثة صير إلى التعبير عنها بسيما «الموضوعية» (Objéctivité)؛ سواء اتخذت معنى «الإدراك» (perceptio)، أو «الجوهر الفرد» (Monade)، أو «الوضع» (Position)، أو تسمت «إرادة الحب» أو «إرادة الروح» أو «إرادة القوة». ولهذا وجدت هايدغر يصر على أن كلمة «الكينونة»: «إنما تتحدث تاريخياً أو بلسان تاريخي». والشيء بالشيء يذكر، لقد تصورت «كينونة الكائن»، منذ البدء، بما هي «الأساس» أو «المبدأ» أو «العماد» الذي ينهض عليه الكائن، ويستند إليه، ويدين له بديمومته وصيرورته وبيدودته، كما يناط به في الاستعلام عن أمره وكنهه وحقيقته والاستخبار عنها واستعرافها. وبما الكينونة عدت هي «الأساس» و«السند» و«العماد»، فإنها اعتبرت هي ما يحمل الكائن إلى أن يقوم بيننا قيامه، ويقيم في العالم إقامته، ويحضر حضوره. وبه يتجلى أن «الأساس» إنما هو «إحضار»؛ أي حمل الكائن إلى الحضور وعليه. ولهذا السبب: «عنت الكينونة، من بين ما عنته منذ صبيحة الفكر الأوروبي الغربي إلى يومنا هذا، معنى «الحضور» (Parousia) (Anwesen)»[٢٨٣]، مثلما عنى «الحضور» ـ أو بالأحرى «الإحضار» ـ معنى أن تحمل الكائن على أن «يجيء» إلى الكون، وأن «يدوم» في عدم انحجابه[٢٨٤]. وإن حمولة دلالة «الحضور» و«الإحضار» سادت في كل المفاهيم الميتافيزيقية التي دارت حول مفهوم «الكينونة» وفي كل تحديداتها. وحتى «الأساس» نفسه ـ أي الكينونة ـ من حيث هو ما «قام» و«دام»، إنما يقود إلى معنى «الثبات» و«الدوام»؛ أي إلى معنى «الزمنية» و«الحضورية». وما اقتصر هذا الفهم على الفهم اليوناني للكينونة، وإنما عم كل الأفهام، بما فيها أفهام المحدثين من أمثال كانط وهيغل. وبالجملة، إن الحضور حدد كل أوجه الكينونة[٢٨٥].

وعلى هذا النحو، اتخذ هذا «الإحضار» أشكالاً متنوعة عبر تاريخ الكينونة. فقد فهم تارة بما هو «الانبثاق» (Phusis)، وتارة بما هو «الخلق» و«التحقيق» و«الإيجاد» (Creatio)، وطوراً بما هو حمل الأشياء على أن تصير

---

(٢٨٣) لا مجال لحصر المساقات التي أورد فيها هايدغر أن الكينونة أفادت دوماً دلالة الحضور. انظر مثلاً: Heidegger, *Questions III et IV*, p. 240.

(٢٨٤) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 278.

(٢٨٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 240.

«موضوعاً» (كانط)، أو قل: «الوضع» (Positio)، وطوراً بما هو «حركة الروح المطلقة» (هيغل)، أو «سيرورة الإنتاج» (ماركس)، وبما هو «إرادة القوة المنشئة للقيم» (نيتشه)...[٢٨٦]. ولهذا حدد هايدغر «تاريخ الكينونة» بما هو الأمر الذي دلت مختلف مراحله على مختلف أنحاء تبدّي وصيرورة «الحضور» للإنسان الغربي ولتصوره للكينونة؛ بمعنى آخر إن تاريخ الكينونة هو مختلف أنحاء تبدي «الحضور» كما تصوره الإنسان الغربي عبر مراحل تاريخه[٢٨٧]. والحال أنه لئن تبدت الكينونة للناظر الغربي، بدءاً ومن حيث صارت أمراً مفكراً فيه، بما هي «حضور»، فإن هذا التبدي الأول كان قراراً ومصيراً لا دخل لنا نحن فيه بما هو قرار مصيري[٢٨٨]. فليس الحديث عن «تاريخ الكينونة» بمثل الحديث عن «تاريخ المدينة» أو «تاريخ الشعب». كلا؛ ما كان من شأنه أن يتحدد بأحداث أو يتجدد بماجريات، وإنما هو يتحدد بالنحو الذي بدت به الكينونة وتجلت؛ أي بدءاً من الطريقة التي وفقها انوهبت؛ بمعنى أنه يتحدد بانبذال الكينونة وانعطائها وانوهابها[٢٨٩].

لكن، كيف انتظم هذا الإفضال في التاريخ؟ وما هي مراحل صيرورة هذا الانبذال إلى مصيره؟

أولاً: مثلما ساغ التمييز في تاريخ الدازاين بين كنهه الحقيقي (الدازاين اليوناني بما هو ذاكِر الكينونة وفِيٌّ لذكرها بفكره)، وكنهه الشبيهي (الإنسان النَّسَّاء لكنه الكينونة العادم حفظها في فكره غير الوفي)، ومثلما أمكن التمييز كذلك في كنه الكائن بين الكنه الحق (الكائن بما هو المنبثق الدال في انبثاقه إلى كينونته المبين)، والكنه الباطل أو الفاسد (الكائن بما هو المخلوق أو المصنوع الذي ما فتئ يتمرد ضد الكينونة وضد صانعه)؛ فكذلك عمد هايدغر، هنا، إلى التمييز في تاريخ الكينونة بين كنهها الحقيقي (تصورها البدئي الصبيحي بما هي حضور وانبثاق وتفتح وفسحة)، وكنهها الشبيهي (تصورها البدعي بما هي ديمومة وتحقق وتوقيع؛ أي تصيير الشيء واقعاً، وتمكين؛ أي تصيير الشيء ممكناً، وتسبيب أو تعليل؛ بمعنى أنها سبب الشيء أو علته). ولئن بدا التصور **الأول**، في صبيحة الفكر الإغريقي، ثم سرعان ما

(٢٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.
(٢٨٧) المصدر نفسه، ص ٤٥٥.
(٢٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.
(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

غدا في انبلاج سريع ووميض وانبراق وانخطاف، فإن التصور **الثاني** ـ المكنى عنه بوسم «التصور الميتافيزيقي» ـ كانت له السيادة عبر تاريخ الميتافيزيقا الطويل ـ من أفلاطون إلى هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) ـ حيث تُصورت الكينونة، لا بما هي حضور من شأنه أن «ينبثق» و«ينجلي» بغاية أن «يختفي» و«يستتر» (انبثاق «زمني» حيث يتم الاقتران بين الكينونة والزمن، أو قل: حيث قام الحدس بأن سمة الكينونة تكمن في زمنيتها)، وإنما بما هي حضور من شأنه أن «يدوم» و«يتحجر» و«يتصلب» في «ديمومة» لا تنتهي و«أبدية» لا تتوقف (الكينونة بما هي «الأبدية»، ومن ثمة بما هي لا تدل على الزمن)[٢٩٠]. ولذلك وجدت هايدغر يتحدث عن الحقبة التي نُسيت فيها حقيقة الكينونة ـ التي يدعوها «الحقبة الميتافيزيقية» ـ بما هي حقبة بُعد الكينونة عن كنهها الحق (le des-essence de l'Etre)، أو قل: بما هي حقبة عدمها كنهها (la non-essence)، أو بما هي حقبة فساد كنهها (l'essence pervertie)؛ حيث سادت حقيقة الكينونة بضرب من السيادة مشوّه، فاسد، نسّاء لنفسه غير ذكّار[٢٩١]. وهي الحقبة التي كنّينا عنها باسم حقبة سيادة كنه الكينونة الشبيهي لا الحقيقي.

ثانياً؛ لئن انجلى أن من شأن الكينونة أن تنجلي في كل زمن، بما هي «ظهور» و«انبثاق» و«مكوث» و«ديمومة» و«حضور» و«بيان». . . فإنه غير مجلي أن انجلاءها اتخذ الأوجه المختلفة والأنحاء المتباينة والأسامي المتنوعة بحسب الفترات والحقب التاريخية المتعددة. ولئن حق أن الكينونة واحدة هي هي، فإنه يحق أيضاً القول: إن انجلاءها متباين؛ على نحو ما أوضحناه أعلاه بذكر أساميها المتعددة وربط هذه الأسامي بأفهام وأحقاب. بيد أن «تاريخ الكينونة» لا يعني مجرد حشد هذه الأسامي التي تسمّت بها الكينونة عِبر تاريخها، لا ولا يعني مجرد «إحصاء تاريخي لمختلف تأويلات كينونة الكائن»[٢٩٢]، كما دلت عليها حقب التاريخ وأفكار النظار، وإنما يعني الوقوف عند «أخفى أسرار تاريخ الكينونة سرية»[٢٩٣]، أو قل: التلبث عند تاريخ الكينونة السري. ويتطلب هذا الوقوف «تنضيد» أفهام الكينونة المتباينة

---

(٢٩٠) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 146 sq.

(٢٩١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 18.

(٢٩٢) Ibid., tome 2, p. 187.

(٢٩٣) Ibid., tome 2, p. 187.

بحسب «عصور» أو «حقب» أو قل: إنه يتطلب تحقيبها. غير أن «النضد» هنا لا يفيد ما أفاده «التحقيب» الهيغلي القائم على «التوليد» و«الاستنباط»؛ أي التحقيب الذي ينهض على جدلية المراحل نهوضاً. ولئن تحدث هايدغر عن «الأوجه والأشكال المتغيرة التي ظهرت وفقها الكينونة في كل حقبة من حقب تاريخها»، فإن السؤال الذي انطرح عليه هو: كيف يتحدد «تتالي» هذه الحقب؟ ولماذا كان هذا «التتالي»، أو «التوالي»، على ذاك النحو من الترتيب وليس على غيره؟

الحق أن هايدغر، وإن اضطُر إلى استخدام لفظ «تتالي» (Suite, Folge)، فإنه سرعان ما أردفه ـ تمييزاً له عن «التتالي الجدلي» الجبري القسري ـ بنعت «الحر»؛ فقال «التتالي الحر» (freie Folge) أو (libre suite). هذا مع سابق العلم، أنه حتى لئن اضطر إلى استعمال هذا اللفظ، فإنه تحفظ عليه. فقد أَسَرَّ إلى أحد شراحه الكبار: «[لقد تبين لي] إن لفظة «تتالي» نفسها تمتح من فهم هيغلي بَيِّن»[٢٩٤]. ومهما تصرفت الأحوال، فإن هنا ينتفض هايدغر ضد هيغل، وذلك بحيث يلح على أن «تاريخ الكينونة» يخالف «تاريخ المطلق». وهي انتفاضة الحرية ضد الضرورة، وتمرد الاختيار ضد الاضطرار. وذلك حتى لئن ادعى هيغل فلاحه في جمع الحرية والضرورة في توليفة بديعة. والحق أنه لئن ادعى هيغل الجواب عن السؤال: «لماذا» حدث التتالي؟ فإن هايدغر توقف عند السؤال: «كيف» حدث ما حدث ولم يتجاوزه. فلئن صح التاريخ كما عرضه، فإن الآلهة تظل عن سؤال العلة صامتة، وإن هايدغر ليقف عند «الكيف» (Weil) من غير أن يسأل عن الـ «لماذا» (Warum). ولئن تجرأ على أن يستخرج لهذا المسار ضرباً من «قانون» المسير أو «ناموسه» أو «منطقه»؛ على نحو ما أبان عنه قوله: إن تاريخ الكينونة هو تاريخ نسيان الكينونة، ولئن أقام ضرباً من «الصلة» بين مدار تحولات حقب الكينونة بين الاشتهار والاستتار والانتشار والاسترار، فإنه لم يكن ليؤكد الصلة العلية أو السببية، ولا على المنطق الضروري أو الجلي الذي يفترض أنه كان يجمع بين مختلف حقب تاريخ الكينونة. ولئن ذهب إلى حد صوغ «ناموس» لمسير الكينونة ومصيرها (بقدر ما نحن نناى عن فجر الفكر الغربي وانبلاج الحقيقة، فإنه يكبر نسيان أمر الكينونة وحقيقتها، وبقدر ما تصير هي موضع معرفة ووعي، تنحجب

(٢٩٤) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 144.

الكينونة وتتوارى)، فإنه لم يكن ليجعل من هذا الناموس ضرباً من الجدل الضروري[٢٩٥]. ثم إن ليس في مصير الكينونة تتابع بسيط بين القديم والحديث بحيث يتلو هذا ذاك ـ على نحو ما رامه هيغل ـ وإنما قد يوجد الأمران في الحقبة الواحدة ويتعايشان[٢٩٦]. ولهذا فإنه لا مسوّغ للقول بجدل، على الطريقة الهيغلية، حيث تظهر عصور تجلي الكينونة وكأنها براعم تتفتق الواحدة منها عن الأخرى، أو تنجلي من حيث هي مسار جمعي موحد، أو تظهر بما هي «تحقق» تاريخي زمني «لفكرة» غير زمنية، أو عن الزمن بمعزل وفوت. فتصور التاريخ بما هو تحقيق زمني لأفكار ومثل وقيم متعالية على الزمن، تصور ميتافيزيقي نهض على تقسيم العالم إلى مجال حسي من شأنه التغير، ومجال غيبي من شأنه الدوام، ثم هو أنزل ذلك على مجال التاريخ إنزالاً. وهو ما لا مسوّغ له، حتى وإن كانت جاذبية إغرائه أقوى وعزّ الإعراض عنه[٢٩٧]. وعلى الرغم من أن هايدغر أقر بأن ثمة «تقليداً» انتقل من عصر لآخر، فضمن للعصور نوعاً من التوحد، إلا أنه رأى أن التقليد هذا إنما هو متح من انبذال الكينونة، وما كان الأمر بالضد[٢٩٨]. فما وحد تاريخ الكينونة ليس «فكرة» أو «جدلاً» أو «تولداً» ما، وإنما هو انبذال الكينونة ذاته في كل العصور على أوجه متعددة.

والحال أن الناظر خلف هذه المناقشة يكتشف أنه يثوي، في ما وراءها، مفهوم «الضرورة». والضرورة في التاريخ يعبر عنها لفظ «الحتم» أو «القدر». وما كان مسار الكينونة، بما هو انبلاج واستتار، بالقدر المحتوم (Fatum) في تصور هايدغر. ذلك أن الكينونة من شأنها أن تحرر الكائن والإنسان، لا أن تسجنهما وتستتبعهما. وهي تفتح لهما إمكانات جوهرية ولا تعدمها. وهي إمكانات تعبر عما انبذل فصار إلى مساره المحدد، لا بمعنى «المحتوم»، وإنما بإفادة «المقرر»[٢٩٩]. ولذلك كله، فإنه ما كان تاريخ الكينونة ليشهد على تحولات تقدمية تدرجية، وإنما هو شهد دوماً منعرجات ومنعطفات فجائية. وهي منعطفات تحققت في حقب تاريخية، واستحال معها

(٢٩٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 264.

(٢٩٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 221.

(٢٩٧) Heidegger, *Le Principe de raison*, pp. 208-209.

(٢٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٢٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

التنبؤ بمتى دخل الإنسان إلى تاريخ الكينونة ومتى لم يدخل(٣٠٠).

تأسيساً على ما تقدم، يظهر أن تاريخ الكينونة هو الذي يؤسس لحقب التاريخ، وما كان الأمر بالضد؛ بمعنى أن البادي أن فهم الكينونة في حقبة ما هو الذي وسم حقب التاريخ وليس الأمر بالعكس. خذ مثلاً الحقبة الممتدة من عهد أفلاطون (القرن الرابع قبل الميلاد) إلى اليوم ـ والتي يسميها هايدغر «حقبة الميتافيزيقا» ـ تجدها لم تتحدد، بما هي حقبة من تاريخ الكينونة، بأحداثها التاريخية العظمى ـ وما أجسمها! ـ ولا هي حددت باكتشافاتها واختراعاتها ـ وما أكثرها! ـ إنما كل هذه الحوادث والاكتشافات إن هي إلا «واجهة» لما هو أعظم وأهول وأجل؛ نعني التصور الميتافيزيقي للكائن. ذاك التصور الذي قام على نسيان الكينونة(٣٠١). ولطالما عبر هايدغر عن مفهوم «الحقبة» التاريخية (époque) بمفهوم «الإبوخية» (ἐποχή)؛ بمعنى انحجاب الكينونة واستترارها وتواريها واستتارها (الحجب)(٣٠٢). وما زال هايدغر يلح على معنى «الإبوخية» أو «التوقف» هذا، حتى صار اسماً لحقبة بعينها؛ نعني حقب التوقف عن تذكر الكينونة. ولئن كانت «الإبوخية» قد عنت استتار الكينونة وانجلاءها؛ نعني استتارها في انجلاء الكائن ـ وذلك مثلما لا يدل استرار القمر عن غيابه وعدمه، وإنما عن حضوره حضوراً مغايراً [خفياً] ـ فإن الحقبة من تاريخ الكينونة التي شهدت على هذا الأمر خير الشهادة هي بالذات حقبة الميتافيزيقا. ففي هذا العهد لم يتم تعهد الكينونة ولا استجارتها؛ بمعنى أنه تم الزيغ عن مهمة الإنسان في استجارة الكينونة ورعايتها وتعهد أمرها. ولربما لهذا السبب قال هايدغر: «ما من حقبة من حقب التاريخ العالمي إلا وهي شاهدة على التوهان». ولئن كان تاريخ الكينونة يعني مسائرها إلى مصائر لها (Destinations)، فإن هذه المصائر، شأنها شأن الحجر المتدحرج، تشهد في مسيرها توقفات؛ نعني حجباً لتجليها. ولما كان اليونانيون قد عبروا عن «التوقف» بوسم «الإبوخية»، فقد احتفظ هايدغر بهذه الدلالة للحديث عن حقب مصير الكينونة. هذا مع سابق العلم أن «الحقبة» هنا لا تفيد «الفترة» من

---

(٣٠٠) Jean Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 73 (1989), p. 617.

(٣٠١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 312-320.

(٣٠٢) انظر مثلاً: Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 307.

الزمن، من حيث إنها تشهد «الحدث»، وإنما هي تعني «سمة» «صيرورة» الكينونة و«مصيرها» في عهد ما: فلكل انبذال وقفة وتعليق تسمح بدركه وفهمه بما هو انبذال؛ أي تسمح بدرك الكينونة بما هي وهب للكائن(٣٠٣). وفي هذا التوقف استتار واختفاء(٣٠٤).

ومع كل هذه التحفظات، فإن الناظر في أعمال هايدغر يجده يميز، على التدقيق، بين حقب ثلاث كبرى من حقب التاريخ:

أولها؛ الحقبة اليونانية الأولى بما هي بدء حقبة الكينونة على التحقيق. وهي حقبة صبيحية تعد فجر سير الكينونة إلى مصيرها بتلقاء ذاتها(٣٠٥).

ثانيها؛ حقبة الميتافيزيقا؛ وهي الحقبة التي تمتد من عهد أفلاطون وأرسطو إلى عهدنا هذا، مروراً بمحطات أساسية: ديكارت، لايبنتز، كانط، المثالية الألمانية، نيشته، هوسرل، على امتداد ما يقرب من أربعة وعشرين قرناً. وإن حقبة الميتافيزيقا لتسجل، بما هي حقبة من حقب تاريخ الكينونة، الانصراف عن البدء الأول أو البُدُو ونسيانه، وفقد اللحظة البدئية وإهمالها. وفيها تم رهن الكينونة بكينونة الكائن، وإهمال الفسحة التي بدت فيها الكينونة بادئة البُدُو. وقد بدا فيها النزوع إلى تملك الكينونة بما هي» فكرة» (Idea) (أفلاطون)، وذلك بتدشين أولوية الكائن ـ الواقع ـ ما أسفر عنه هجر الكينونة للكائن وتخليها عنه. وهو العهد الذي توافق، من جهة تاريخ الإنسان، مع ميله إلى التسيد على الكائن وقد تم إطلاقه من عقاله(٣٠٦). وإنه لبالجملة، العصر الذي لم تظهر فيه الكينونة إلا مطّرحة منسيّة مهملة.

ثالثها؛ «حقبة الانتظار»؛ وذلك لا بمعنى «ترجي» استئناف الكينونة بدوها أو «تمنيه» (البُدُو الجديد)، وإنما هي، أولاً، حقبة النظر في أمر نسيان الكينونة ـ الميتافيزيقا ـ ودفعها إلى الإفصاح عن اللامفكر فيه أو المنسي، وإكراهها على استشعار الحاجة إلى عودة الكينونة واستدعاء استذكار البُدُو(٣٠٧). ولا يريد هايدغر لهذه «الحقبة» أن تكون مجرد استمرار لحقب

---

(٣٠٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 203.

(٣٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٣٠٥) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 407.

(٣٠٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 395-396.

(٣٠٧) Ibid., tome 2, p. 395.

تاريخ الكينونة، وذلك بحيث تنضاف هي إلى سجل أفهام الكينونة التاريخية فنكتب إلى جانب (Idea) و(Actualitas)، و(Volonté) ـ وهي الأسامي التي عبرت عن كنه الكينونة الشبيهي طيلة تاريخها، وشكلت عهد الحجب (Enteignis) ـ كلمة (Ereignis)[٣٠٨]. إنما تاريخ الكينونة ـ حقبها ـ بأكمله جزء من البُدُو (Ereignis)، وما كان الأمر بالضد، بل الكينونة نفسها ضرب من البُدُو، وما كان الشأن بالعكس. ولذلك رفض هايدغر أن تندرج هذه الحقبة في تتالي حقب تاريخ الكينونة التتالي الحر (Libre Suite) (Free Folge). فلا مجال لمقارنة البُدُو الجديد، الذي فيه يتملك الإنسان كنه الكينونة وتتملك كنهه (التمالك)، بالتبديات التي ظهرت بها الكينونة عبر تاريخ الميتافيزيقا. هذا إن كانت ثمة تبديات حقاً، وإلا فهي فترات حجوب وتوهان (Enteignis)، مقابل الإصباح والبُدُو الذي من شأنه الشهادة على «الانتماء المزدوج» أو «الانتماء المتبادل» (انتماء الإنسان إلى الكينونة، وانتماء الكينونة إلى الإنسان)، أو «التمالك» (Ereignis). فلا مسوّغ إذاً لإدراج هذا العهد في عهود الميتافيزيقا بما هي عهود انطماس كنه الكينونة. إنما الحقب لا تنجلي إلا في البُدُو الجديد المنتظر وبه، لا بالضد[٣٠٩].

ثالثاً؛ يتوسل هايدغر إلى بسط تاريخ الكينونة «مفاهيم» تتعالق بينها مثنى مثنى. نعني مفاهيم: القرار/ المصير، والنسيان/ الأستذكار. لننظر في شأن الثنائي الأول: يبدو أن لا سبيل إلى درك مفهوم «القرار» الهايدغري إلا بفهم دلالة «الكينونة» عنده من حيث إنها «مشروع». لقد سبق أن نبهنا إلى أن الكينونة إنما شأنها أن «تقذف» بالإنسان في حقيقتها، وأن تطرح به إلى كنهها، وذلك حتى يتخارج عن ذاته إلى السهر على حقيقة الكينونة، وحتى تكون له المكنة على إظهار الكائن بما هو عليه في فسحة الكينونة. وهذه أمور ليس من شأن الإنسان، بما هو ذات «منغلقة منكفئة على نفسها»، أن «يقرر» فيها. فهو لا «يقرر» بشأن بروز الكائن، ولا بكيفية بروزه، ولا في دخول الآلهة والتاريخ والطبيعة في فسحة الكينونة، وكيفية هذا الدخول أو الاندراج، ولا في حضورها وغيابها وكيفياته. فانبثاق الكائن منوط بمصير الكينونة لا برغبة الإنسان ومراده. لكن الأمر يعني الإنسان، من جهة مدى مقدرته على التجاوب مع كنهه الحق بما هو كائن متعال متخارج؛ أي التجاوب مع مصيره

---

(٣٠٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 221.

(٣٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

بما هو الكائن الذي من شأنه أنه كائن يتخارج (EK-siste)، وبالتالي يسهر على كينونة الكائنات ويرعاها ويستجيرها. بهذا المعنى، يسوغ القول: إن الإنسان «يقرر» بشأن الكينونة، أو قل: إنه يتخذ القرارات حولها. ولئن ساغ بهذا المعنى القول: إن الإنسان يتخذ قرارات حول الكينونة ـ وهي التي يسميها هايدغر «القرارات حول الشأن الكنهي»(٣١٠) ـ فإن معنى ذلك، على التحقيق، أنه يتخذ القرارات بشأن الكائن. وليس معنى هذا، أن هايدغر يمتح من تقليد «إرادوي»، ولا من ضده. ذلك أن القرار يتخذ، من جهة أولى، في إطار إمكانات تنم عن الحرية؛ بحيث لا ينهض التاريخ إلا حيثما نهضت الحرية؛ أي حيثما أبدت جماعة بشرية ما قراراتها بشأن علاقتها بالكائن وحقيقته؛ يعني كينونته(٣١١). ولئن تؤملت هذه الامكانات، لظهرت أنها على التحقيق ضرورات. إذ ليس من شأن القرارات أن تتخذ هكذا فجأة عن غدارة من لا شيء. فما يتيح هذه الإمكانات هي الكينونة ذاتها. إذ هي تحمل في جوفها كنهها الحقيقي وكنهها الشبيهي معاً، تلاعبنا بهما. ذلك أن الكينونة تهوى أن تلاعب الإنسان لعبة تجلي واختفاء، وتبدٍ وتوارٍ، وإسرار واستتار. وهو الأمر الذي يسميه هايدغر «لعبة الكينونة التاريخية»، وينعته بأنه لعبة خطرة(٣١٢). وما إن يتخذ الدازاين القرار بشأن وجه من أوجه الكينونة التلاعبية، وكأنه أطلق مارداً من قمقمه، حتى يسود ذلك الوجه بضرب من السيادة يكاد يكون الجبر ذاته.

ذاك كان مفهوم «المصير» بما هو ما يقرر كل أمر يأتي قبلاً وبدءاً. ومصير الكينونة هذا إذ تقرر (Seins-Geschick) هو المعبر عنه باسم «حقب الكينونة»(٣١٣). ولئن نظرنا إلى تاريخ الغرب برمته لتبدى لنا أنه حاصل «قرارات أصلية» اتخذت بشأن الأمر الكنهي في الكائن(٣١٤). وهي قرارات متجذرة في صلب الكينونة. فما سار الآن تقرر من زمان. لكن المتقرر، بما هو أمر متقرر، يمكن أن يعلن عن شيء آخر تقرر ولم يُنتبه إليه؛ نعني أن يعلن عن بدو جديد(٣١٥). وحاصل الأمر، أنه منذ أن اتخذ، في البدء، القرار

---

(٣١٠) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 29.

(٣١١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣١٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 339.

(٣١٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 428.

(٣١٤) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 30.

(٣١٥) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 326.

بفهم الكينونة بما هي حضور (Parousia)، سار الأمر مصير الكينونة، أو قل بالأحرى: صار الأمر مسير الكينونة؛ أي صار محتوماً، ولم يعد لنا منه بد[٣١٦]. وذلك بحيث لم يبق للإنسان، الذي صار يحيا في «وضع» جوهري (Grundstellung) وسط الكائن، إذ هذا حجب الكينونة، من أمر، وقد فطن هو إلى وجه الكينونة الآخر فطنة وحنّ إليه وتاق، إلا «الانتظار» وإعمال الفكر الوفي؛ أي الاستذكار.

لقد تأدى بنا الحديث عن الزوج المفاهيمي الأول: القرار/المصير، إلى الإلماع إلى الزوج الثاني؛ نعني به الزوج: النسيان/الاستذكار. والحال أن الغالب على الإنسان، بشأن صلته بالكينونة، النسيان. إذ هو يميل ميلاً إلى الاستهلاك في الحياة اليومية والانغمار والولع بالكائن وشؤونه حد نسيان غيره. وما غيره هذا سوى الكينونة[٣١٧]. والواقع أن النسيان يبدو وكأنه «أوضح أمر في العالم لا يحتاج إلى بيان»[٣١٨]. ولئن دل هذا الأمر إلى شيء، فإنه يدل إلى أننا نسينا حتى أمر النسيان ذاته؛ نعني أمر فهمه وتدبره[٣١٩]. من هنا كان النسيان نسياناً مضاعفاً، أو قل: «نسياناً مركباً»؛ أي نسيان نسيان، وذلك مثلما نحن نقول «الجهل المركب» بما هو الجهل بالجهل: فهو ليس مجرد نسيان (بسيط)، بل هو أنسى النسيان (نسيان مركب). وهو الأنسى بمعنى أكثر شيء ننساه[٣٢٠]، وبمعنى أنه نسيان مركب: ننسى الكينونة، وننسى حتى أننا نسيناها ـ نسيان نسيان ـ أو قل: نسيان كنه النسيان. ففي النسيان لا يغيب عنا أمر ما، وإنما أيضاً النسيان نفسه ينحجب عنا[٣٢١]. فالكائن يستغرقنا حد أننا ننسى أمر الكينونة. فتصير لنا نسياً منسياً. وما إن نحاول تذكرها، حتى تظهر لنا الكينونة أمراً بديهياً معتاداً مبتذلاً لا مسوغ للنظر فيه واعتباره. وبهذا تدخل الكينونة كهف النسيان المظلم، حد أننا ننسى أنها منسية. وإن لمن كنه النسيان أن ينسى نفسه[٣٢٢].

بيد أن هذا النسيان ـ الذي يسوغ أن نسميه «نسياناً أنطولوجياً»، لا «نسياناً

---

(٣١٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 200.

(٣١٧) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, p. 50.

(٣١٨) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 319.

(٣١٩) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٣٢٠) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 89-90.

(٣٢١) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 320.

(٣٢٢) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 89.

سيكولوجياً» ـ يتسم لدى هايدغر بمياسم عدة. أولها؛ إننا إن كنا بحكم العادة نتصور أمر «النسيان»، بما هو عدم الحفظ، على أنه آفة ونقص وإهمال وثلمة وثغرة وفقد لليقين، وذلك حتى صار النسيان والإهمال مترادفين، وصار النسيان حالاً عادة ما تعتري الإنسان، أو قل: تعتوره، فإننا نظل، على التحقيق، دون درك «كينونة النسيان» أو «كنهه». إذ يلزم ألا ننسى أنه عند بدء تاريخ الكينونة، كان النسيان هو الأبدأ. ما من شأنه أن يبين لنا أهميته الأنطولوجية[٣٢٣]. فإن نحن فعلنا ذلك، أدركنا أن النسيان ما كان مجرد إهمال الفكر لطرح مسألة «الكينونة» والنظر في حقيقتها، لا ولا كان عدم اقتدار للفكر الغربي عند بدئه. وإنما النسيان كان مصيراً لهذا الفكر[٣٢٤]. ثم إن نسيان الكينونة لا يمكن، بأي وجه من الوجوه، أن يقارن بنسيان أمر ما من الأمور التي ننشغل بها في حياتنا اليومية؛ مثل أن ينسى أستاذ فلسفة مظلته في قاعة الدرس. كلا؛ ما كان النسيان مجرد فعل يحصل للإنسان ويعتريه، وإنما هو شأن «جوهري لمصير الكينونة ذاتها بحيث يسود بما هو مصير كنهها نفسه». إنما الكينونة نفسها تُنسي الإنسان. فهو بهذا «إنساء» لا نسيان[٣٢٥]. وإنه للوجه الآخر لانحجاب الكينونة، إذ هي تريد حفظ ذاتها وصون سرها. فمن شأن الكينونة أن تنحجب، فتنسي الإنسان أمرها[٣٢٦]. ومن ثمة تحقق

---

(٣٢٣) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 154.

(٣٢٤) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 85-86.

(٣٢٥) اختلف النظار من أهل اللغة العربية في شأن اشتقاق لفظ «الإنسان». فقد ذهب قوم منهم إلى أن الإنسان سمي إنسانا لنسيانه، واحتجوا على ذلك بقول العرب في تصغير اسم الإنسان «أُنيسان» وفي الجمع «أُناسي». وقد روي أن الإنسان من النسيان عن ابن عباس. فقد نقل عنه أنه قال: إنما سمي إنساناً، لأنه عهد إليه فنسي. وقال الطائي:

لا تَنْسَيَنَّ تلك العهود وإنما   سُمِّيت إنساناً لأنك ناسِ

أما البصريون فقد ذهبوا إلى أن «الإنسان» من «الأُنس»، وأن قول العرب في التصغير «أنيسان» شاذ، وإن قولهم في الجمع «أناسي»، أصله «أناسين» فأبدلت الياء من النون. وعلق أبو العلاء المعري بقوله: «والقول الأول أحسن»، انظر: أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري، **رسالة الغفران**، تحقيق وشرح بنت الشاطئ [عائشة عبد الرحمن]، ط ٧ (بيروت: دار المعارف، ١٩٨١)، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١. وأوحى ابن قتيبة بإمكان المقابلة بين «الإنس» و«الجن»، على أساس أن الجن من «الاجتنان»، وهو الاستتار، وأنهم سموا «جناً» لاستتارهم عن أبصار الإنس، أما الإنس فقد سموا «إنسا» لظهورهم وإدراك البصر إياهم. وهو من قولك: آنست كذا؛ أي أبصرته، انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تفسير غريب القرآن**، ترجمة وتحقيق السيد أحمد صقر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨)، ص ٢١ ـ ٢٢. ومهما تصرفت الأحوال، فإن ثمة تواردات بين أفكار هايدغر وتشقيقاته اللغوية وبين اشتقاقات العربية تبقى فريدة غريبة عجيبة.

(٣٢٦) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 237-238.

أنه: «من شأن نسيان الكينونة أن ينتمي إلى كنه الكينونة ذاتها»[٣٢٧]. ومعنى هذا، أن الكينونة تدير ظهرها للإنسان فينسى[٣٢٨]. ومن ثمة بَعُدَ مفهوم هايدغر للنسيان عن المفهوم العادي. فأن ننسى، في التصور العادي، يفيد معنى أن شيئاً ما قد ينفلت منا، أو أنه قد انفلت وضاع من حافظتنا وذاكرتنا وناظرنا، أو أننا تركناه يفعل ذلك بما نحن تناسيناه أو طردناه من ذهننا، فنسيناه نسياناً إرادياً، وصار لنا نسياً منسياً. أن «ننسى»، بحسب هذا التصور، معناه إذاً أن «نفقد» الشيء المنسي تارة، وأن ندفع به تارة أخرى من معرف الذاكرة إلى مجاهل الناسية، وأن نعمد تارة ثالثة إلى هذين العملين معاً: النسيان والتناسي. وفي هذه الأحوال كلها يبقى النسيان سلوكاً لنا نسلكه أو نسمح به بداخلنا؛ سواء نسينا الأمر إراديا أم تنوسينا إياه أو أنسينا أمره. لكن، ثمة شكل آخر للنسيان غير هذا الشكل المعروف المبتذل. كلا، ما كان هذا النسيان حالة ذاتية أو معيشاً فردياً أو حالة تعتري الوعي، وإنما هو حالة موضوعية تمس الإنسان في كيانه أو تصيبه[٣٢٩]. فلسنا نحن هذه المرة من ننسى الأمر، وإنما الأمر ينسينا أنفسنا، وذلك حد أننا نصير المنسيين ونحن الناسين. وذلك بالذات ما يحدث لنا مع الكينونة حين تنسينا أنفسنا وتنسينا المصير، فلا يعود لنا أي اتجاه أو معلمة بها نتعلق؛ وبالتالي نتوه بين الأحداث هاربين من أصلنا ومنبعنا[٣٣٠]. وبالجملة، النسيان انحجاب. ولذلك فهمه اليونانيون بما هو انحجاب (Léthé) (*ληθη*)؛ أي بما هو «استتار سلّطه علينا المصير تسليطاً»[٣٣١]؛ أي أنه أمر يفجأ الإنسان ويصيبه المصيبة. إذ في اعتبار اليونان، أن «يكون» الكائن هو أن «يحضر»، وإن أشأم الشؤم عندهم هو «ألا يحضر»؛ أي أن «يغيب»، لا وكأنه تم إخفاؤه لحفظه، وإنما بمعنى «ألا يكون»؛ أي أن ينعدم لمرأى الإنسان ومسمعه. إذ في انفقاد الكائن انفقاد الإنسان نفسه: غاب الكائن، فلا يعلم الإنسان من أمره شيئاً، وذلك بمعنيين: أمر الكائن، وأمر الإنسان نفسه[٣٣٢]. ولذلك، أيضاً، يفهم هايدغر دوماً

---

(٣٢٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 234.

(٣٢٨) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 25.

(٣٢٩) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 162-163.

(٣٣٠) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 119.

(٣٣١) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 320.

(٣٣٢) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 163.

«النسيان» على الطريقة اليونانية، بما هو انحجاب واستتار[٣٣٣]؛ بمعنى أن الكينونة ليست «محل» أو «موضوع» نسيان نقوم به نحن بني البشر، وإنما هي تنسحب من تلقاء ذاتها وتنحجب وتكتنّ لتصون نفسها، فتنسينا بذلك أمرها تماماً، مثلما يحدث لها أن تتبدى من تلقاء نفسها فنستذكرها[٣٣٤].

ولئن وسم هايدغر النسيان، من حيث هو استغراق في الكائن وغفلة عن الكينونة، بكونه «سقوطاً»، فإنه ما قصد بإعمال هذا اللفظ المثقل بالدلالات، لا الجانب الأخلاقي، ولا الوجه الديني، وإنما ليسم به صلة جوهرية للإنسان بالكينونة؛ بمعنى أن الغالب والبدئي والجوهري في الإنسان هو أن يحيا في السقوط؛ أي أن ينسى الكينونة، ولا قدح في الأمر ولا زراية[٣٣٥]. وهو نسيان ما كان الإنسان ليطلبه أو يريده أو يبتغيه، وإنما هو ناتج من هجر الكينونة لنا (Seinsverlassenheit). إنما هجر الكينونة هو أساس نسيانها[٣٣٦].

وقد ترتب عما تقدم، ضرورة الكف عن النظر إلى النسيان، كما فهمه هايدغر، نظرة سلبية. فقد أفضى الرجل إلى أحد أصفيائه وجلسائه: «يعتقد الناس أنني أناصب نسيان الإنسان حقيقة الكينونة العداء الشديد وأستنكر أمره. كلا، ما صدق الناس أبداً في ما ادّعوه عليّ، ولا ظهرْ في ما كتبته ما مالوا إليه. كلا؛ ما كنت أبداً ضد النسيان، وإنما أنا بالضد أسنده وأدعوه. كيف لا يكون الأمر كذلك، والحال أنه لئن كانت لي من رسالة ومهمة، فهي بالذات أن أقول للناس: إن الكينونة آلت إلى النسيان»[٣٣٧]. إنما النسيان صار اليوم مركّباً: إذ هو صار نسيان الكينونة، ونسيان هذا النسيان ذاته. هذا مع سابق العلم، أن هايدغر ما عاد يتصور النسيان بما هو معيب من المعايب الآدمية، وإنما صار الأمر الصادر عن الكينونة إذ هي صارت إلى الانحجاب. فشأن النسيان بهذا، أنه قضية الكينونة لا قضيتنا. وقد واصل هايدغر إفضاءه وإسراره، في مقام آخر، بقوله: «ينبغي ألا ننظر في أمر نسيان الكينونة

---

(٣٣٣) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 233 et 342.

(٣٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٢.

(٣٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٣٣٦) رأي لهايدغر ورد في: Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 612.

(٣٣٧) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 221.

بضرب من النظر سلبي، وذلك كما لو كان النسيان أمراً ملاماً. إنما النسيان، بالضد من ذلك، مصير الكينونة ذاتها»[٣٣٨].

والحال أن التذكر ـ أو الاستذكار ـ لا يقال إلا باعتبار كنه النسيان. فلئن كان النسيان طمساً لكُنه الكينونة، فإن التذكر سمته الأولى أنه «فكر». وهو «فكر وفي»، أو «فكر مخلص»؛ أي أنه «فكر ذاكر»، أو «فكر تذكري»، أو «فكر متذكر»؛ يعني مستذكر لحقيقة الكينونة مستجير، غير مهمل ولا ناكر. وهو تذكر مزدوج: فهو، من جهة أولى، تذكر أنطولوجي للكينونة بما هي الشأن الذي يثوي خلف الكائن. وهو بهذا تذكر ينهض به الإنسان، لكنه ليس الإنسان المنغلق على نفسه، وإنما هو الإنسان بما هو محل الكينونة (Da-sein)؛ أي الإنسان المفكر بالكينونة. ومثلما نقول: الحق أنطقه، نقول أيضاً إن ذكرى الكينونة أنطقته. فالتذكر استجابة لداعي الكينونة وعاديها ومناديها. وهو، من جهة أخرى، تذكر تاريخي للحظة الأولى التي انبلجت فيها الكينونة؛ أي لحظة البُدُو الأول والإصباح البدئي الذي هلت فيه الكينونة. فهو إذاً تذكر أنطولوجي ـ تاريخي. والحال أن من شأن استذكار تاريخ الكينونة أن يعيد إلى الفكر ما نسيه من أن حقيقة الكينونة كانت تقف دوماً خلف الوجه الذي تبدى به الكائن للإنسان. وليس يعني «الاستذكار» هنا استرجاع أمر مضى ولم يعد، على نحو ما نتذكر أياماً ولت أو أموراً أدبرت بعد أن تقادمت ونُسيت، وإنما هو تذكر أمر لم يمض، وهو باق، وسيأتي. وذلك باعتبار أن بدو الكينونة ليس بالأمر الذي مضى وانتهى وفات ومات. إنما تذكر الشأن البدئي (l'initial) يعني حفظ ذكرى تجلي الكينونة، واستجارة بدوها ورعايته. ومن ثمة كان التذكر أمراً تاريخياً لا تأريخياً[٣٣٩].

ولئن كان هايدغر قد ذهب إلى حد تسوية «نسيان الكينونة» بحقبة أساسية من حقب تاريخ الكينونة ـ هي الأهم والأطول ـ نعني حقبة الميتافيزيقا، فإنه ذكر، من جهة أخرى، أن الكينونة، بفسحها لموطن (Site) داخل الإنسان، أو قل: باستجارة الإنسان لها في فسحة ذاته، إنما تركت باب التذكر مفتوحاً، وإمكانه قائماً[٣٤٠]. وللإنسان أن يتملك فسحته هذه وفجوته. وذلك هو الحدث

---

(٣٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٣٣٩) Heidegger. *Concepts fondamentaux*, pp. 20-21.

(٣٤٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 395.

الأجل الذي يسميه هايدغر (Ereignis). وقد حدث مرة واحدة عند بدء الإغريق (البُدُو الأول)، وينتظر هايدغر حدوثه مرة أخرى (البُدُو الثاني أو البدو المستأنف). ولئن كان النسيان نسياناً للكينونة لا للآراء حولها، فإن التذكر بالمثل تذكر للكينونة ذاتها، لا تذكراً «لآراء وتمثلات ماضية عن الكينونة». فالتذكر هنا ما كان استذكاراً لتاريخ الفكر، وإنما هو استذكار لتاريخ البدء؛ أي أنه استرجاع لذكرى وذكر «القضية ذاتها»؛ يعني أنه أوبة بالفكر إلى مسألة «الفكر» بما هي الكينونة. ولذلك كان من شأن الاستذكار أنه يتجاهل مفهوم «تقدم» الفكر أو «تطوره». ولئن عرض لتاريخ الكينونة أن ذكر أسماء مفكرين وحفظها مرقومة، فإنه ما حفظها لذاتها، وإنما بما هي كانت استجابات لمطلب نداء الكينونة[٣٤١]. ومثلما لا يتحمل الإنسان، بالدرجة الأولى، وزر نسيان الكينونة، فلا يعود إليه، في المقام الأول، شرف الاستذكار. فالاستبراء الذي يطلبه هايدغر للإنسان، لا يوازيه سوى ما يطلبه للكينونة من آثار. ذلك أننا لو فرضنا، جدلاً، أننا نسينا الكينونة النسيان التام، فأنى لنا أن نتعرف إلى «الكائن»، وأن نتعرف إلى ذواتنا بما نحن «كائنات»؟ ولما كنا نتعلق بالكائن ونحيل إليه دوماً ونخبر ذواتنا بما نحن كائنات، بل نهتم بكينونتنا، فقد دل ذلك إلى حضور دائم للكينونة بيننا وفي عوالق ذهننا، حتى إن كانت أشد الأمور المنسية نسياناً. ولئن دل هذا الأمر إلى شيء، فإنه دل إلى أن الكينونة هي التي تعيدنا دوماً إلى صلب الكائن، وتذكرنا به، وذلك لدرجة أن كل ما نلاقيه من كائن لا يكتسب هذه الصفة إلا بفضل تذكير الكينونة لنا بأمر كينونته. فالكينونة بهذا المعنى ذاكرة، أو قل: مذكرة. إن الكينونة لتذكرنا، وهي تذكرنا بأمرها[٣٤٢]. وإننا لا نتذكر الكينونة قدر ما الكينونة تذكرنا. وذلك هو الفارق بين تذكر هايدغر وتذكر أفلاطون. هذا تذكره استرجاع ذكرى «موضوع» *ἀνάμνεσις* (Anamnèse)، وذاك الكينونة عنده من تذكرنا وما كان الأمر على بالضد من ذلك[٣٤٣].

ولئن كان النسيان نسيان «ما كان»، وكان التذكر تذكر «ما كان»، فليس يعني هذا أن «ما كان» كان أمراً مضى بلا رجعة وانتهى وانقضى وطوي أمره. كلا، ما طويت صفحة الكينونة ولا انتهت. إن بدء الكينونة أمر للنسيان

---

(٣٤١) Ibid., tome 2, pp. 291-293.

(٣٤٢) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 90.

(٣٤٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.

والاستذكار معاً، وتذكر كنه الكينونة البدئي لا يعني تذكر أمر «ما عاد» قائماً، و«لم يعد»، و«لن يعود»، بل بالضد. وإذا حق أن الأمر ـ البُدُو الأول ـ «أمر كان»، فإن «ما كان» لا يعني «ما لم يعد»، وإنما هو الأمر الذي «ما زال» يُظهر كنهه ويُجلّيه ويُبديه. وإنه لقريب منا الحد الذي لا نشعر به، مثل العين التي أصلها نور تعمى عن رؤية نور الشمس أصلها. وحده الكائن يمكن نعته بأنه «مضى». علماً أن الاستذكار ما كان استذكار الأمر الذي مضى [الكائن]، وإنما هو استذكار الأمر الذي بدا وما مضى [الكينونة]؛ أي تعالق فيه الأمر الماضي بالشأن الآتي[٣٤٤]. ولهذا وجدنا هايدغر يحاول العودة إلى بيان التعالق اللساني الألماني بين ألفاظ شأن «الفكر» (Gedank)، و«الذاكرة» (Gedächtniss)، والعرفان أو الشكر (Dank)؛ باحثاً في تقاليبها ووشائجها، وذلك بجعل الفكر عرفاناً للكينونة، وجعل الذاكرة فكراً لها؛ أي بجعل الاستذكار فكراً وعرفاناً وشكراً وامتناناً. فالفكر حفظ للذكرى وإقرار بالجميل. ولذلك وجدته يتحدث عن «الفكر الوفي» المخلص وعن «الفكر الشكور» الممتن[٣٤٥]. وأخيراً، ليس يفيد «الاستذكار» معنى تفادي نسيان الكينونة ـ حقبة الميتافيزيقا ـ وإنما بالضد الإقامة في هذه الحقبة والتفكير والنظر فيها؛ وذلك حتى يتم تجاوزها. ففي خبرة النسيان ومحنته ينهض انتظار بُدُو الكينونة[٣٤٦]. تلك هي اليقظة لأمر الكينونة.

وبعد، متى بدأ تاريخ الكينونة؟ لئن أكد هايدغر أن «لفظ الكينونة يتحدث حديث التاريخ»، ولئن أكد أيضاً تعالق الكينونة بالتفكر فيها، فإنه لم يتردد في الإعلان أن تاريخ الكينونة مناط بتاريخ «الغرب». فالغرب ـ ممثلاً باليونان ـ هو الذي اهتدى إلى اتخاذ القرار بشأن الكينونة. فهو، بهذا المعنى، ذاك «الذي بدأ واشترع ودشن وافتتح». وما كان «البدء» من «البدائية» بشيء. فالشأن البدئي (Anfgang)، بما حمله من قفزة أصلية، هو الأمر الذي صار مصيرياً؛ أما الأمر «البدائي»، فإنه بقي دوماً معدوم المستقبل، وعاجزاً عن تحرير أي مصير ممكن[٣٤٧]. والحال أن القرار بشأن الكائن والكينونة، إذ هو اتخذ وجه العناية بالكائن في جملة وبرمّته: «ولتكن عنايتك بالكائن في

(٣٤٤) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 114-115.

(٣٤٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 146.

(٣٤٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 234.

(٣٤٧) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 86-87.

جملته»، كان أمراً جللاً حدث لأول مرة في «الغرب»، وبالذات في العالم اليوناني[٣٤٨]. تلك يقظة شعب ونهضته لما كان عليه أن ينجزه[٣٤٩]. ولا شعب سابق له أو معاصر، من شعوب بقية القارات، اهتدى إلى مثل ما اهتدى إليه. ذلك أنه كان بمقدور شعوب وأعراق أن تحيا «بلا تاريخ» حياة بسيطة خالصة. وليس مجرى الحياة بتاريخ بعد، وما كل حياة حياة تاريخية. وما يمكن عد كل حياة جارية؛ أي تجري فيها حوادث لتمضي، حياة تاريخ. إنما حياة التاريخ الحياة التي تنهض في أصلها «قرارات» حول كينونة الكائن. وهي الحياة التي يتساءل فيها أهلها عن معنى الكائن والكينونة. وهذا ما لم يحدث لأي شعب أن طرحه سوى شعب الإغريق؛ نعني «شعب الفلاسفة» ـ هذا الذي «انفتحت له الكينونة وانجلت»[٣٥٠]. ولذلك، لا يتردد هايدغر في القول: «إن بدء تاريخنا إنما حدث في العالم الإغريقي. لقد ألفينا لدى هذا العالم أمراً جوهرياً كنهياً؛ أمراً كان من شأنه أن استجار بذاته قرارات ما زالت تنتظر استتمامها»[٣٥١].

ومرة أخرى، يحاول هايدغر استبراء نفسه من كل منزع عرقي، فيذكر أنه لا يقصد بإطلاق الاسم «الإغريق» بُعده العرقي، ولا هو يعني بُعده الطبيعي، ولا حتى حمولته الثقافية أو الأنثربولوجية، وإنما يقصد به إرهاص المصير الذي به انبلجت الكينونة، وبدت في الكائن، وتنادت إلى تصيير الإنسان إنساناً تاريخياً؛ وذلك سواء ذكر ذلك وحفظه، أم نسيه واطّرحه[٣٥٢]. وبالجملة، لم تنجل الكينونة إلا حيثما فُكر فيها، ولم تفكر الشعوب بالكينونة، اللهم إلا الشعب اليوناني. ففي فكر الإغريق، بدءاً بأنكسمندر (القرن السادس قبل الميلاد) وختماً بأرسطو (القرن الرابع والثالث قبل الميلاد)، وجد انبذال الكينونة الاستجابة المناسبة ومحل حفظه والعناية به و«استجارته»[٣٥٣]. وفي الحضارة الهلينية تحررت الكينونة من استتارها وتجلت تجلياً بدئياً صبيحياً[٣٥٤]. وفي اليونان انجلت حقيقة الكينونة بدئياً، وذلك بما هي تحرر

---

(٣٤٨) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٣٤٩) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٣٥٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤.
(٣٥١) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 30.
(٣٥٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 405.
(٣٥٣) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 228.
(٣٥٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 201

منير للكائن خارج الانحجاب[٣٥٥]؛ أي بما كينونة الكائن انجلت من حيث هي حضور. وإن تجلّي الكينونة بما هي حضور الحاضر لهي بداية تاريخ «الغرب»، لا بما هو جملة أحداث متتالية، وإنما بما في أصله نهضت قرارات صارت له، في ما بعد، مصيراً حكم مساره، بما فيه حوادثه الجسام[٣٥٦]. ولا يعد الأمر بالنظر إلى التاريخ (الماضي) وحسب، بل بالنظر إلى المآل. فالبادي أن الفهم الغربي للكينونة، بما آل إليه من اجتياح التقنية، صار هو الذي يحدد الآن مصير العالم، بما فيه مصير الشعوب غير الغربية[٣٥٧]. بل إن التاريخ الغربي سائر الآن إلى أن يصير تاريخ العالم بأكمله[٣٥٨].

أ ـ العهد الصبيحي وفهم الإغريق للكينونة

«ما كانت للإغريق ثقافة ولا ديانة ولا صلات اجتماعية. ولم يدم التاريخ الإغريقي سوى ثلاثة قرون. لكن كانت هذه الحدود الجوهرية ـ نعني التناهي ـ شرط الوجود الأصيل على التحقيق. ولمن يحيا حياة حقة، فإن هناك دوماً متسعاً من الوقت لإنجاز المهام الجسام». بهذا القول لخص هايدغر حياة الإغريق، وهو الذي طالما ميز نفسه عن مؤرخ الفكر ـ على خلاف هيغل أو نيتشه ـ فلم يذكر لحياة الشعب اليوناني حوادث ولا بسط لها معالم. وقارئ هذه العبارة يسترعي انتباهه قول هايدغر: إنه لم تكنْ للإغريق ثقافة. . . فأنى لمن كان هذا شأنه أن يصح له نظر في الكائن والكينونة، أوَليس هم أولى بأن يوصفوا بالبرابرة؟ الحق أن هايدغر يميز بين «الثقافة» و«الفكر»، وذلك من حيث إن الأولى صنيعة وبدعة حديثة، وإن الثاني حد من حدود الإنسان لازم له. لكن، من أين استمد الإغريق «مفاهيمهم» عن تصور كينونة الكائن؟ الحق أنهم ما استمدوها من ثقافة مفترضة، ولا من ديانة قائمة، وإنما أخذوها عن حياتهم اليومية. لقد نظروا في صنعتهم (Techné) بدءاً من صلتهم بـ ««صنائعهم»، بما كل «صنيعة» فريدة نوعها، فتنبهوا إلى مفهوم «الإنتاج»، بمعناه القديم؛ أي بما هو صنعة، ووجدوا فيه دلالة «إخراج الشيء إلى الحضور»؛ فقاسوا عليه مفهوم «الكينونة»، بما هي «الإحضار»، وبما هي

---

(٣٥٥) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 209.

(٣٥٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 168.

(٣٥٧) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 200-201.

(٣٥٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 312.

«الحضور». . . ولا يعني هذا أن الفلسفة القديمة كانت «فلسفة إسكافيين وفخّارين» ـ في غمزة مسبقة ضد ماكس شيلر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨) الذي كان قد وصف، فلسفة هايدغر، بناء على الفصول المتعلقة بالكائن الصنعي داخل كتاب **الكينونة والزمن**، بهذا النعت[٣٥٩]. أكثر من هذا، إن استمداد سمة «الكينونة» الأساسية من اللغة اليومية ينهض دليلاً قوياً على فلسفية هذه اللغة[٣٦٠]. غير أن الفارق بين الصنعة الإنسية و«الصنعة» الطبيعية أن الإنسان يخرج الشيء إلى العالم؛ أي يحضره بتوسل الصنعة، بينما لا تعمل الفوزيس التعميل وإنما تترك الكائن يتفتق وتدعه ينجلي بذاته. فما فيه أصلاً كامن حاضر يخرج بفعل الانبثاق[٣٦١]. وإن سمة الفوزيس ـ الكينونة ـ عند اليونان هي الحضور والدوام. ولذلك عبروا عنها باسم (Ousia) بما يعنيه من الدخول إلى الحضور على سبيل الديمومة[٣٦٢]. لقد كان الإنسان الإغريقي من التفتح على الحضور بمكان دفعه إلى السؤال عن الحاضر بما هو حاضر[٣٦٣]. ولهذا، فإنه ما كانت أهمية البدء الإغريقي تخفى على صاحب نظر. لأن هذا البدء، بتحديده انبذال الكينونة بما هو إحضار وحضور، حدد، بما لا يدع مجالاً لشكّ شاكّ، كل عصور تاريخ الكينونة اللاحقة ودمغها بدمغته[٣٦٤].

والحق أن هايدغر ميز بين بدأين لتاريخ الكينونة: بدء حقيقي حدث مع أوائل مفكري اليونان؛ من أمثال أنكسمندر، وبارمنيدس (القرنان السادس والخامس قبل الميلاد)، وهرقليطس (القرنان السادس والخامس قبل الميلاد)، وبدء شبيهي حدث مع ثواني مفكريهم؛ شأن سقراط (حوالى ٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق.م.)، وأفلاطون، وأرسطو. وقد تحفظ على تسمية العهد البدئي اليوناني بعهد «القدامة»، لا سيما أن القدامة توحي بالعتاقة المتهالكة التي ركنت إلى مآلها وكفت عن أن تفعل؛ وكأن الاهتمام بها، على حد عبارة مفكر التاريخ الألماني ياكوب بوركهارت الشهيرة، اهتمام بسلف معوز بلغ أرذل العمر، ووحده

---

(٣٥٩) Martin Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, trad. de l'allemand par Bernard Stevens et Pol Vandevelde; édition d'Heinrich Hüni, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Cher: Gallimard, 1991), pp. 140-141.

(٣٦٠) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, pp. 57-58.

(٣٦١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 80.

(٣٦٢) Heidegger, *Questions I et II*, p. 524..

(٣٦٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 120

(٣٦٤) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 229.

الخجل من أقوال الناس يمنعنا من أن ندعه إلى مصيره يحتضر وأن نوليه شيئاً من العناية(٣٦٥). وقد سمّى هذه الحقبة الأولى من حقب تاريخ الكينونة حقبة الانبلاج أو الطلوع أو البُدُو الأول. وإن منطلق هذه الحقبة لهو كَلِمُ أنكسمندر وحكمته: «فليكن الكائن برمّته مشمول عنايتك ورعايتك»(٣٦٦). ولم يكن «الكائن برمّته» هذا إلا الكائن في كينونته. ولم تكن الكينونة، في فهمها الإغريقي الأصيل، لتعني من أمر إلا المجيء إلى الحضور؛ نعني البدو إلى المنفتح الذي لم ينحجب(٣٦٧). لقد كانت إذاً تفيد الحضور. وإنها كانت حاضرة للإنسان، لا حضوراً عرضياً أو استثنائياً، وإنما كانت دائمة الحضور له تمشي إليه ويدعها تجيء؛ أي يقربها إليه بما هي قرب وحضور، ويستجيرها وتستجيره في فسحتها الحرة. وبهذا بقي مشدوداً إلى كينونته وإلى الكينونة مأنوساً(٣٦٨). يدلك إلى ما نحن بصدده، انبهار طاليس (حوالى ٦٢٥ ـ حوالى ٥٤٧ ق.م.) بدفق وانبذال وفيض الحاضر (الكائن) السماوي حد تعثره وسقوطه بالبئر. وبالجملة، لئن تصور الإغريق «الكائن» بما هو «المنبثق المنبلج البادي»، وتصوروا الدازاين بما هو «المبين الكاشف عن كينونة الكائن»، فلأنهم صدروا عن تصور للكينونة بما هي *φμσις* (Phusis)؛ نعني «الانبثاق» أو «الانبلاج». ولئن استقبلوا الكائن (*ὀν*) (On) وتلقّوه بما هو «الحاضر»، فتحة بلا سترة، واشتهاراً بلا استتار، وانتشاراً بلا استرار، فلأنهم تصوّروا الكينونة *εıvαı* (Enai) بما هي «حضور الحاضر»، أو بما هي إخراجه إلى حيز الحضور ومقامه أو إحضاره، وبما يتطلب ذلك من الإنسان من استحضار. فهنا الإحضار، والحاضر، والاستحضار. الحاضر الكائن، والإحضار الكينونة، والاستحضار الإنسان. وبالمثل أيضاً، تصوروا الكينونة بما هي حقيقة الكائن التي من شأنها أن تحرره وتنيره وتؤويه وتجيره، وبما الإنسان المستجير المؤوي للكائن وللكينونة في بيانه ولسانه وذاكرته(٣٦٩). ولئن عنى الكائن عندهم كلَ أمر حاضر؛ أي منبلج منبثق مقيم كل مرة للحظة معينة ـ من آلهة وبشر ومعابد ومدن وبحار ويابسة وعُقاب وثعبان وشجر وريح ونور وحجر ونهار وليل ـ فإن

---

(٣٦٥) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 30.

(٣٦٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣٦٧) Heidegger: *Questions I et II*, p. 520, et *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 190.

(٣٦٨) Heidegger, *Questions I et II*, p. 265.

(٣٦٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 420-421.

الكينونة، من حيث هي إحضار الكائن، ما كانت شيئاً متوارياً خلف الكائن، وإنما هي الفسحة أو الفجوة أو الفرجة التي يظهر فيها الكائن ويحضر[٣٧٠].

ولقد عبر اليونانيون عن هذا الفهم البدئي للكينونة بتوسل مفهوم «الفوزيس»، بما هو «كلمة البدء»[٣٧١]، لا ليَعْنوا بها ما صرنا نعنيه اليوم بوسم «الطبيعة»، وإنما ليدلّوا بها على أن الكينونة هي الأمر الذي من شأنه أن ينفتح بذاته، وأن ينجلي ويقيم في الانفساح والانفتاح والانجلاء. فلئن كانت الكينونة قد انفتحت للإغريق وانجلت، فإنما فعلت ذلك بما هي «الفوزيس»[٣٧٢]. ثم إنهم لم ينظروا إلى الكينونة بدءاً من الكائن، وإنما بالضد فهموا الكينونة فهماً قبلياً، فاعتبروها الأولى والكائن الثاني. والأمر في ذلك أشبه ما يكون بحقيقة أنه لا يمكننا أن نميز الكائن المتساوي ما لم تكن لنا فكرة مسبقة عن معنى «التساوي»[٣٧٣].

بيد أن أهمية اليونان تكمن في أنهم مثلما انفتحوا على الحضور، فإنهم فكروا أيضاً في الغياب، ومثلما نظروا في الاشتهار، فإنهم فكروا أيضاً في الاستتار. والفوزيس عندهم اسم جامع لما ينفتح ويستتر ويحضر ويغيب ويتبدى وينحجب[٣٧٤]. بل إنهم نظروا في هذين الأمرين بما هما متلازمان؛ أي بما الفوزيس انبثاق وانحجاب في الآن ذاته[٣٧٥]. وكأن الانحجاب هو المستودع الذي منه يمتح الانبثاق والصون الذي لولاه ما تبدّى الانبلاج[٣٧٦]. أكثر من هذا، اعتبروا أن أحب شيء إلى الفوزيس أن تنحجب، وأن لا أمر يقتدر على الانبلاج ما لم يكن يقدر على الانحجاب. وما كان ذاك منهم تجديفاً على الكينونة ـ إذ ذكروا ما أمكن اعتباره «عجزها» الكنهي ـ وإنما كان منهم ذلك بالضد إبداء لكنهها الحق بما هي اشتهار واستتار في الآن ذاته. فوحده من ينفتح وينبثق يقدر على أن ينحجب وينغلق[٣٧٧]. وإن الكينونة لستورة ظهورة ومستترة مسرة.

---

(٣٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٦.

(٣٧١) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, pp. 74-75.

(٣٧٢) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 109.

(٣٧٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 173.

(٣٧٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 58.

(٣٧٥) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 326.

(٣٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٣٧٧) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 581-582.

وبالجملة، لقد عبر يونان البدء الأول بالفوزيس عن الأمر الذي من شأنه أن ينفتح بذاته ويتفتق ـ مثلما هو شأن الورد ـ ومن شأنه أن ينبثق ويظهر وينجلي وينبلج ـ مثلما هو أمر الفجر ـ.فكانت أوصاف من مثل «الانفتاح» و«الانبثاق» و«الانبلاج». . . هي ما يحد كينونة الكينونة. وهو ما شهد عليه، عندهم، كل شيء في الكون: الظواهر السماوية (شروق الشمس)، وانبثاق النباتات وخروج الحيوانات والناس من بطون أمهاتهم. . . غير أنهم لم يقفوا عند حد استبانة طلع هذا الأمر في الكائن، وإنما تجاوزوه إلى استطلاع طلع الكينونة التي كشفوا أنه بفضلها يصير الشيء الكائن المنبلج القابل للملاحظة والنظر فيه والبيان عنه. أكثر من هذا، لم يهتدوا إلى الكينونة بدءاً من الكائن في تفتقه وتفتحه وانشراعه. . . وإنما بالضد كانت خبرتهم الكينونة وتطلعهم إلى طلعها ـ خبرة فكرية وتطلعاً شعرياً ـ هي الخبرة الأولى. . . فكان أن رأوا في الفوزيس أولوية الأمر الذي يدوم في انفتاحه؛ أي أنهم نظروا إليها بما هي انفتاق وانبلاج وطلوع وبدو وخروج عن الستر والحجب وعطاء وانوهاب وبروز إلى الخارج وإفضال[٣٧٨]. فكان أن عبروا عنها بوسم «ما لا ينحجب» (Aletheia). وتلك كانت كلمتهم العليا عن الكينونة[٣٧٩].

ب ـ فهم الكينونة في العهد الميتافيزيقي

أما البدء الثاني الشبيهي فهو ذاك الذي أفصح عنه لسان هايدغر بالقول: «في البدء كان النسيان»، أو بالقول: «إن تاريخ الكينونة بدأ بنسيان الكينونة. . .»[٣٨٠]. وفي هذا العهد الثاني من حياة الإغريق توارت الكينونة وراء حجاب الكائن. وتلك هي «البداية التاريخية لنسيان الكينونة»[٣٨١]. وهي الحقبة التي يكني عنها هايدغر بحقبة بدو الميتافيزيقا[٣٨٢]، أو قل: الحقبة التي انجلى فيها تاريخ الكينونة، من حيث الاعتبار التاريخي، بما هو ميتافيزيقا غربية[٣٨٣]. وإنك لتجد هايدغر قد سوى أحياناً بين هذه الحقبة وتاريخ الكينونة برمته، مثلما أنت تجده قد جعل من تلك حقبة من حِقب

---

(٣٧٨) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 414.

(٣٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٣٨٠) Heidegger. *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 318-319.

(٣٨١) المصدر نفسه، ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٣٨٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.

(٣٨٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٥.

هذا[٣٨٤]. ومهما تصرفت الأحوال، فإنها كانت، ولا تزال، أطول فترة وأهم مرحلة. وفيها تُنسى البينونة بين الكائن والكينونة لفائدة الكائن. وذلك ما دام أن نسيان الكينونة إنما هو نسيان البينونة[٣٨٥]. بل هو امّحاء الكينونة وبروز الكائن.

وعلى الرغم من أن هايدغر قد وجد من الوشائج بين فكر بدء الميتافيزيقا ـ أفلاطون وأرسطو ـ وسلفه ـ بارمنيدس وهرقليطس ـ بحكم أن الفكر اللاحق ظل دوماً ينتمي إلى تقليد الفكر البدئي في النظر إلى الكائن[٣٨٦]، فإنه رأى، مع ذلك، أن الفكر اللاحق لم يحفظ العهد ولا هو صانه. ذلك أنه، بدءاً، رفض للكينونة الحق في الاستتار والاسترار، فأراد أن يجلّيها كامل الإجلاء والإبداء لا يدع لها مختبأً ومستجاراً، فإذا بها تنفلت منه، فلا يظفر إلا بالكائن. وبهذا بدأ «تاريخ استتار الكينونة الذي هو تاريخ الميتافيزيقا»[٣٨٧]. هذا أفلاطون، مثلاً، أفل بمبدأ انكشاف الكينونة (الألثيا) وخسف به، إذ هو حول الكينونة إلى فكرة للنظر (Eidos). فكان أن انتصر بذلك لمبدأ التجلي على حساب حق الكينونة في ستر السر. وقد نسي أن الكينونة ستورة وتحب الستر. وكان قد أراد أن يجعل من الكينونة جهورة وهي الستورة التي من شأنها أنها تُؤْثِر الستر والسر، وتفضل الاسترار والاستتار. أكثر من هذا، رأى أنه من العيب القول: إن من شأن الكينونة أنها تنحجب[٣٨٨]. ثم إن هذه الحقبة شهدت، تثنية، ميلاد اللوغوس، لا بما هو الإبانة عن كينونة الكائن وفق المبدأ: «دع الكائن يبين نفسه وتلقّ هذه الإبانة بما هي الشهادة على الكينونة»، وإنما بما اللوغوس العبارة المنطقية المختزلة لكنه كينونة الكائن المحولة للبيان إلى مجرد لسان.

ولا يظنن أن هايدغر يبادر إلى القدح في هذه الحقبة كل القدح، بل هو يجدها مرقومة في مصير الكينونة مرتسمة. وإنها عنده لأهم حقبة من حقب تاريخ الكينونة وأطولها على الإطلاق. إذ لم تستمر الحقبة الأولى طويلاً وإنما هي قصرت، ولم يشهد عليها من المفكرين إلا حفنة قليلة أهمهم ثلاثة:

(٣٨٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 100.

(٣٨٥) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 440.

(٣٨٦) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٣٨٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 428.

(٣٨٨) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 155.

أنكسمندر وبارمنيدس وهرقليطس. أما الحقبة الميتافيزيقية، التي بدأت بأفلاطون وأرسطو ولا تزال مستمرة حتى عهدنا هذا، فإن أغلب مفكري الغرب كانوا عليها شاهدين. ولئن كانت فترة نسيان، فإن النسيان ليس من الآفات بشيء، وإنما هو أغنى حدث شهده الغرب وأوسعه. وإن الغرب للشاهد على أن سر الكينونة ما عاد أمراً مفكراً فيه، وأن شأنها ما عاد أمراً منظوراً، وأن حقيقتها صارت منطرحة مهملة. هذا مع سابق العلم، أن اطراح الكينونة وهجرها ـ وهو العدمية على التحقيق ـ هو ما شكل بؤرة مصير الغرب ومآله[٣٨٩]. والأغرب أنه كان نسياناً مركباً؛ نعني نسيان نسيان. هذا مع العلم السابق أنه نسيان حكم مصير «الغرب»، وما زال يفعل[٣٩٠].

وبالجملة، مهما اختلفت الأسامي التي نظر وفقها اليونانيون إلى الكينونة واعتبروها بدءاً منها ـ من «لوغوس» هرقليطس، إلى «إنرجيا» أرسطو، مروراً بـ ««ماورا» بارمنيدس و«كريون» أنكسمندر و«إيديا» أفلاطون ـ فإنهم إذ فكروا بالكينونة ونظروا، فكروا بالشيء ذاته بما هو دال إلى الحضور؛ أي بما الكينونة ظهور في عدم انحجاب وقرب وفيض وانبذال. بيد أن هذه المفاهيم إذ هي نقلت إلى اللسان اللاتيني، في ما بعد، أصاب أصولها التلف وطرأ عليها النسيان. . . وذلك جزء من مصير تاريخ الكينونة. إذ كلما تقدمنا من اليونان إلى غيرهم صرنا أمام حجب تلفها حجب. ذاك هو تاريخ الميتافيزيقا بما هو «حدث» التاريخ الغربي وبما هو ما خبر الكينونة إلا على نحو شبيهي[٣٩١]، أو بالأحرى بما قاد إلى انكار الكينونة ذاتها[٣٩٢].

أول هذه الحجب ما كان من شأنه أن يعلن عن اسمه أو يكشف عن وجهه أبداً. إنه «عهد إقالة الفوزيس»؛ أي العهد الذي أجبرت فيه الكينونة على أن تتصور بما هي «الحضور الدائم»، لا الحضور الذي من شأنه أن يشهد على الإخفاء وأن يصون نفسه في الاستتار ـ أي الحضور الستور الذي حبب إليه السر والستر ـ وإنما الحضور الجهور. وذاك أمر حدث على التحقيق منذ أيام أفلاطون. فمعه تم استبعاد الألثيا لتصير «الفكرة» أو «المثال»[٣٩٣]. لقد تبخر

(٣٨٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 319.
(٣٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.
(٣٩١) المصدر نفسه، ص ٣١٢.
(٣٩٢) المصدر نفسه، ص ٣١٢.
(٣٩٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 369.

الحضور ليؤول إلى «فكرة»، وليمهد بذلك السبيل إلى متمثل الأفكار (الإنسان) يسند له دور الناظر المتمثل(٣٩٤). ثم إنه مع أفلاطون ـ أبو الميتافيزيقا ـ صارت الكينونة تفهم بمعنى «تمكين» الكائن أو «تحقيقه»؛ بمعنى تصيير قيامه أمراً ممكناً، وكان أن حُفظ الكائن ونُسي ذاك الذي يُمَكِّنُه(٣٩٥)، مما وشى بأولوية الكائن على الكينونة. ثم إنه بين «ممكن» أفلاطون و«تحقيق» القرون اللاحقة ـ وهو الفهم الذي به تحققت الكينونة بدءاً من العهد اللاتيني (Actualitas) ـ صارت الطريق ميسرة معبدة. والأمر نفسه يقال عن أرسطو الذي أدرك الكينونة بما هي (Energeia). ولا إمكان لقيام هذه الفكرة ما لم تتوسطها بدءاً فكرة «الفكرة»(٣٩٦). ثم إنه فهم قاد، في ما بعد، من فكرة «الأصل» أو «المنبع» اليوناني ـ التي بها كانت قد تحددت الكينونة ـ إلى فكرة « العلة» أو «السبب» الروماني. وهو الفهم الذي حملته اللغة اللاتينية إذ نقلت البيان اليوناني لفهم الكينونة(٣٩٧).

ثاني الحجب التي حجبت الكينونة هذه المرة كانت أخطر؛ نعني ما حدث في العصر الوسيط بظهور المفهوم اليهودي ـ المسيحي عن «الخلق» (Creatio). وهي المرحلة التي شهدت على أن الكائن هو ما برته يد الخالق من عدم (Creatio ex nihilo)؛ ومن ثمة شهدت على أن الكينونة إنما هي «الخلق» ذاته، ما كان له أبلغ الأثر في تمهيد الطريق لتصور الإنسان خالقاً للأشياء، مستصنعاً صانعاً؛ وبالتالي أثْرَت فكر الحداثة الذي نسب كينونة الشيء إلى صنعية الإنسان(٣٩٨). والأصل الذي قاد إلى هذا الأمر أن الشراح اللاتين لأعمال أرسطو فهموا معنى اللفظ (Energeia)، لدى المعلم الأول، بمعنى «الفعل» أو «التحقيق» (Actus) أو (Agere). وما كانت بين معنى «الفعل» ومعنى «الخلق» مسافة طويلة. فكان أن صَيَّرَ المسيحيون الفعل خلقاً، وبحثوا للخلق عن خالق (Creator)، واعتبروا كل كائن، أنى كان شأنه، «مخلوقاً» (Creatum) (ens)، ما عدا الإله. وبذلك طوّحوا بمسألة «الكينونة» في «متاهة النسيان»(٣٩٩). فما

(٣٩٤) Ibid., tome 2, p. 182.

(٣٩٥) Ibid., tome 2, p. 182.

(٣٩٦) Ibid., tome 2, p. 329.

(٣٩٧) Ibid., tome 2, p. 332.

(٣٩٨) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger.» p. 613.

(٣٩٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 339.

كان «الحاضر» صار «المفعول» و«المخلوق»، وما كان «هبة للكينونة» تدعه ينجلي ويتفتق ويحضر صار ما يفعل ويعمل وينتج ويصنع ويصير أمراً متحققاً واقعاً منتجاً، وما كان يعتبر الفتحة والفسحة والفجوة صار «العلة» و«السبب» و«الصانع» و«الفاعل»؛ أي ما يجعل الشيء ممكناً ويحققه. فتحولت الكينونة بذلك من دلالة «المنبع» أو «المبدأ» أو «الأصل» إلى دلالة «العلة» أو «السبب» أو «التمكين» أو «التحقيق»، وصارت لا تعني ما يبين ويحجب ويجلي ويستر، وإنما ما يفعل على الدوام ويحقق ويُمَكِّنُ[٤٠٠].

ثالث الحجب وأخطرها حجاب الحداثة. وقد وصف هايدغر «الحقبة الحديثة من تاريخ الكينونة» بما هي الحقبة التي هوى فيها كنه الكينونة إلى قعر لا قرار له[٤٠١]، وبما هي حقبة «كسوف الكينونة» وراء الكائن وقد هوى وسقط إذ رفض حقيقة الكينونة[٤٠٢]، وبما هي «الحقبة التي انتزعت فيها من الكينونة كرامة كنهها»[٤٠٣]. ما كان أن ترتب عنه انفراط كل مدخل ممكن إلى فهم الكينونة وانفلاته وانفقاده[٤٠٤]. ولذلك كان هذا العصر عصر «نسيان مصير الكينونة»[٤٠٥]، وعصر «هجر الكينونة لنا بأبعد هجر (Seinsverlassenheit)»[٤٠٦]، بل كان عصر «استتار الكينونة الاستتار التام (Seinsvegessenheit)»[٤٠٧].

أين نحن من «الفوزيس» اليوناني؟ لقد فقد قوة تسميته الأولى التدشينية البدئية الصبيحية. وفي ذلك دلالة على أن تأويلاً جديداً للكينونة قد أهلّ وأطلّ وأقبل. عد بنا إلى مثال طاليس ولنقارنه بملاحينا الفضائيين المحدثين. الأول استغرقه النظر في حضور الحاضر حد الوقوع إلى الأسفل، والثواني إذ وطئوا «أرض» القمر بأرجلهم توارى القمر بما هو قمر، فما عاد يتراءى من حيث هو القمر، وما عاد يطلع علينا البدر أو يهل، ولا عاد يغيب عنا أو يغيب ويأفل.

---

(٤٠٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 331-332.

(٤٠١) Ibid., tome 1, p. 418.

(٤٠٢) Ibid., tome 1, p. 510.

(٤٠٣) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 312.

(٤٠٤) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٤٠٥) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 92.

(٤٠٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٤٠٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 457.

ما عاد البدر سوى أمر مبتذل يضاف إلى لائحة كشوفات الإنسان التقنية ومغازيه الفنية الصنعية[٤٠٨].

وأين نحن من مفهوم «الإنتاج» (Poesis) اليوناني؟ لقد صرنا أمام مفهوم جديد للإنتاج مهّد له مفهوم «الخلق» الوسيط؛ نعني مفهوم التصنيع والفبركة والتنضيد والاستصناع والصنعة (Machenschaft). ما صار يفيد أن كينونة الكائن ما عادت تفيد انبثاقه الانبثاق، وإنما استحالت تعني تصنيعه الصنعة[٤٠٩]. لقد عملت القرون الوسطى، بدءاً، على الإسفاف بالفوزيس حد الكائن «المخلوق» الذي يحتاج إلى خالق. وقد أكملت العصور الحديثة المهمة حين حلّت الكينونة في محلول الرياضيات القوي، وأذابتها في التصنيع والتقنية[٤١٠]. هنا صرنا أمام فهم مزدوج للكينونة مداره على مفهومي «الذاتية» و«الموضوعية»: بدءاً؛ صارت الكينونة تعني دلالات عدة تدور حول لفظ «الذاتية»: صارت «الواقع» بمعناه الحديث؛ أي الموضوع الذي نتمثله على نحو لا يطاله شك أو يلحقه ريب (التمثل)، وصارت تعني النزوع التمثلي أو «المونادا»، بلغة لايبنتز، وصارت تعني الإرادة؛ سواء كانت إرادة محبة (شلنج) أم إرادة إرادة (نيتشه)، وصارت تعني الإنتاج (ماركس) والاستعقال أو التعقيل أو التألية والاستصناع (Ge-stell)، وأضحت تفيد معنى الفعل والتنظيم (النزعة البراغماتية). ومهما تصرفت الأحوال، فإن الكينونة لم تعد تعتبر إلا بالنظر إلى مفهومي «الذات» و«الموضوع»؛ نعني الذات بما هي «فكر» و«تمثل» و«إرادة» و«وعي»، والموضوع بما هو «مفكر فيه» و«متمثل» و«مراد» و«موعى به»... وبه اختفت الكينونة وراء صفتها الموضوعية الجديدة[٤١١].

ولا انفصال لدى هايدغر بين الفكر الذي فكر بالكينونة، وقد أعمل مبدأ «التمثل»، وذاك الذي نظر إليها وقد توسل مبدأ «التصنيع» و«التألية». فمع هذا العصر من انبذال الكينونة بما هي «موضوعية» بدأ أخطر انسحاب أقدمت عليه الكينونة في تاريخها كان من شأنه أن نُسيت النسيان كله[٤١٢]. كما كان من

---

(٤٠٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

(٤٠٩) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» pp. 612-613.

(٤١٠) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 181.

(٤١١) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 139.

(٤١٢) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

شأن سير الإنسان إلى فهم مستحدث للطبيعة، بما هي خزان مواد أولية، أن صار إلى صلة جديدة بالكينونة لا يعلم عنها شيئاً[٤١٣]. وإن من علائم هذا العهد أن صارت الكينونة فيه إلى هجران الكائن ونبذه والإشاحة عنه[٤١٤]. وإن من علائمه أيضاً أن يستغل الكائن التمنع والتوقف والاحتجاب ليتمرد ويقيم سلطانه المطلق على العالم وعلى الإنسان[٤١٥].

ما الذي انتهى إليه التصور الحديث للكينونة؟ انتهى لا محالة إلى العدمية. وذلك لا بمعنى أن الكائن فقد معناه، ولكن بمعنى أن الكينونة ذاتها غابت. فكان بهذا أن صارت الحاجة إلى الكينونة دلالة شقوة. غير أن الإنسان الحديث والمعاصر لا يستشعر مسيس الحاجة والشقوة هذه، ما دام هو بالكائن منشغلاً وفيه مستهلكاً. وأنى له أن يستشعر هذا الأمر، ولم يكن من شأنه أن يتخبر مصير الكينونة هذا أو يدريه؟ تلك حاجة الحاجة وشقوة الشقوة، أو قل: هو «سر الشقاء الذي يظل مختفياً فلا يظهر ولا يبدو»؛ نعني به شقاء الكينونة ذاته بما هو ما يعبر عنه تمنعها وتحجبها. وإنها للعدمية بما هي مآل تاريخ الكينونة ذاته وما إليه تسير: إهمال الكينونة وفقدها ونسيانها... وبه تبدى أن كنه الميتافيزيقا كنه عدمي؛ أي أنه كنه قام على انكار الكينونة ونفيها. أكثر من هذا، إن كنه تاريخ الكينونة برمته ـ مدركاً بما هو تاريخ الميتافيزيقا ـ كُنه عدمي. وإن تاريخ الكينونة، بهذا المعنى، لهو تاريخ العدمية[٤١٦]. لكن الإنسان الحديث لا يدرك هذه العدمية إلا بوفق مشوّه الإدراك؛ أي أنه لا يدرك إلا شبيه الكنه لا حقيقه؛ نعني فقد الكائن المعنى لا الكينونة[٤١٧].

أهي «نهاية تاريخ الكينونة»؟ إن الجواب عن هذا السؤال الحدي الذي يشكل أحد تخوم فكر هايدغر إنما هو منوط بأمرين:

أولهما؛ أنه متعلق بفهم المرحلة اللاحقة التي تتلو المرحلة الميتافيزيقية؛ نعني مرحلة البُدُو الجديد. فلئن حق عند هايدغر أنه عند تناهي الشقاء يتبدى الفرج، فإنه يحق أيضاً أنه رفض أن يعد البُدُو الجديد حلقة تضاف إلى حلقات

---

(٤١٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 457.

(٤١٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 26.

(٤١٥) Ibid., tome 2, p. 307.

(٤١٦) Ibid., tome 2, p. 314.

(٤١٧) Ibid., tome 2, pp. 315-316.

تاريخ الكينونة وقد اتخذت لنفسها اسماً جديداً. ما يعني أن ثمة تاريخاً ما صائراً إلى أن ينتهي ويمضي. وليس هذا التاريخ سوى «تاريخ الكينونة» بما هو «تاريخ الميتافيزيقا». بهذا المعنى، يمكن الزعم فعلاً: «إن تاريخ الكينونة قد انتهى». إذ ما عاد الأمر يتعلق بمختلف القرارات التي تُدووِلت حول الكينونة طيلة التاريخ ـ من القرار باعتبارها (Idea) (أفلاطون) إلى القرار باعتبارها إرادة (نيتشه). وما عاد الآن، ونحن ننتظر البُدُو الجديد، إمكان لاستمرار الميتافيزيقا من حيث هي نسيان الكينونة؛ أي ستر لها وحجب. وإنها لبشائر يقظة ضد الغفلة وصحوة ضد النسيان[٤١٨]. ولا يعني هذا بالطبع «نهاية الميتافيزيقا». فهذه العبارة لن تفيد ما تفيده عبارة كتبت على باب متجر أفلس: «مغلق»[٤١٩]. إذ يمكن، وقد انتهى تاريخ الكينونة بدخولنا حقبة البُدُو، أن تستمر الميتافيزيقا على ما كانت عليه، وذلك من غير أن نستطيع فعل شيء لإنهاء وجودها[٤٢٠].

ثانيهما؛ إن فهم مسألة «نهاية تاريخ الكينونة» متعلق بإرادة هايدغر التميز عن دعوى أخرى مشابهة لدعواه؛ نعني دعوى «نهاية التاريخ»، كما قال بها هيغل. ذلك أنه لئن كان التشابه بين الأمرين يتبدى في أن نهاية التاريخ الهيغلية أَشَّرَ عليها تطابق الفكر والواقع، وذلك بعد رحلة تنافر طويلة وشاقة، فإن دعوة هايدغر إلى «نهاية الكينونة» وسم عليها تطابق الفكر والكينونة، إذ انتهى الفكر الوفي إلى فهم انحجاب الكينونة بما هو سرها، لا بنسيان الكينونة وإنكار السر كما كانت تفعل الميتافيزيقا، وإنما بتأمله واعتباره. بيد أن التشابه يقف عند هذا الحد، فلا يتجاوزه. ذلك أنه ليس يمكن القول: إن الفكر استنفد فهم كل إمكانات الكينونة، إذ هَلَّ عهد البُدُو، على خلاف ادعاء هيغل انتهاء التاريخ بتحقق التطابق بين الفكر وواقعه؛ أي بتحقق الشأن المطلق. غير أن هايدغر يضيف: يبقى ثمة أمر للنظر، مفاده ما إذا كان بالإمكان الاستمرار في الحديث عن الكينونة وعن تاريخها بعد هيلولة عهد البُدُو، إن هو حق فهم تاريخ الكينونة بما هو تاريخ الانبذالات التي حجبت البُدُو الحق بما هو الحدث الجلل؟[٤٢١] ذاك تخم آخر من تخوم فكر هايدغر.

---

(٤١٨) Heidegger. *Questions III et IV*, pp. 248-249.

(٤١٩) هايدغر مذكور في Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 615.

(٤٢٠) Heidegger. Ibid., p. 249.

(٤٢١) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

ومهما تصرفت الأحوال، فإنه بين القول بدعوى «نهاية تاريخ الكينونة» والقول بعدم نهايته، ثمة إشكال وإلغاز، لا سيما إن نحن تذكرنا أن «من شأن تاريخ الكينونة ألا يمضي أبداً، وإنما الشأن فيه أن ينتظر»[٤٢٢]. مما دل إلى أن الحديث عن «نهاية تاريخ الكينونة» موضع مشكل في فلسفة هايدغر، وذلك مثلما أشكل في فلسفة هيغل[٤٢٣].

لقد انتهى فهم الكينونة إلى أقصى وأغرب ما أمكن تصوره؛ نعني دركها بما هي: «استعقال» و«استصناع» (Ge-stell). والحال أن الممعن النظر في هذا الأمر، يجد فيه أمراً انتقالياً بين حقبة الميتافيزيقا وما يليها. وإنه لأشبه ما يكون برأس جانوس ذي الوجهين: يمكن أن يفهم، من جهة، بما هو استمرار للتصور الحداثي؛ كما يمكن أن يفهم، من جهة أخرى، بما هو استشراف للبدو الحدثي الإصباحي الجديد[٤٢٤]. ذلك ما يفيده لفظ «الاستعقال» العربي. ففيه دلالة التعقيل التي هي أساس عالم التقنية الحديث، وفيه دلالة «عَقَلَ» الشيء بمعنى أدركه على حقيقته. وبه يتبين أن العهد التقني هو عهد عقل الكينونة وحبسها ـ وهذا وجهه **الأول** البديّ ـ وهو في الوقت ذاته عهد عقل الكينونة بمعنى إدراكها على حقيقتها ـ وهذا وجهه **الثاني** الخفيّ. علماً أن المُدرِك هنا هو الإنسان الذي يكتشف أن في أحلك عهود الكينونة الأصل فيه أن يتملك كنه الكينونة وأن تتملك كنهه. وذاك هو «التملك المزدوج» أو قل: «التمالك»، أو إن شئتَ قلتَ: «الانتماء المتبادل»؛ عنيت انتماء الإنسان إلى الكينونة، وانتماء الكينونة إلى الإنسان (Ge-stell). وإنه لعلى التحقيق «محنة» للكينونة تمتحن بها وتجربة للإنسان تقود إلى فكر إعدادي تهييئي وإلى يقظة تعفو عن النسيان وتستعد لمستأنف البُدُو.

في خسوف الكينونة إذاً تبين لهايدغر ظل آخر[٤٢٥]؛ نعني ظل بدو ثانٍ بعد بدو أول خسف به نسيان طويل. وهذا البُدُو الجديد لا يُسار إليه بقطع الخطى، وإنما بإحداث القفز؛ نعني بتوسل الفكر الذي يحفظ الذكرى[٤٢٦].

---

(٤٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٤٢٣) نستسمح القارئ هنا في الإحالة إلى كتابنا: **فلسفة الحداثة في فكر هيغل** (الفصل الأخير) الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (٢٠٠٨).

(٤٢٤) Heidegger, Ibid., pp. 264-265.

(٤٢٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1. p. 510.

(٤٢٦) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 197.

وهو قفز؛ بمعنى أنه «قرار» يتطلب «التضحية بالكائن برمته لصالح الكينونة». غير أن القفز لا يحمل هنا ذاك المعنى الإرادي، وإنما هو ما تهيئه الكينونة بدورها. فهو بهذا المعنى ركون تحت مصير الكينونة ومجاريها[٤٢٧]. فإن نحن فعلنا ذلك، أمكننا درك أن ثالث حقب تاريخ الكينونة، بعد البُدُو الأول والتخفي، هي بلا شك حقبة البُدُو الثاني بما هو الحدث الجلل الذي عادة ما يعبر عنه هايدغر باللفظ (Ereignis). ولقد أسلفنا القول: إن هايدغر يرفض أن يجعل من هذه الحقبة حقبة بالمعنى المعهود الذي شهده تاريخ الكينونة؛ أي بمعنى تجلي الكينونة تحت اسم «جديد» يُضاف إلى بقية الأسماء التي تُدوولت طيلة تاريخ الميتافيزيقا لا لتعبر عنها وإنما بالأحرى لتخفيها وتنسينا أمرها. وليس معنى «البُدُو» هنا أن الكينونة، على نحو ما صار ينتظرها الفكر من جديد ويحفظ استجارتها ويعمد إلى تأملها، لن تنحجب أبداً ولن تستتر، وبالتالي ستشهد نهاية تاريخ الكينونة بما هو نهاية انحجابها واستتارها، إنما الأمر بالضد: سيظهر استتار الكينونة هنا ـ الذي حدث زمن الميتافيزيقا من حيث هي عهد نسيان الكينونة ـ بما هو انحجابها. غير أن الانحجاب هنا لن يعود ينحجب عن الفكر المتأمل فينساه، وإنما يعمل، بالضد من ذلك، على أن يثير انتباهه وانشغاله؛ أي يستحثه على أن يعنى به بما هو سر الكينونة المكنون المصون[٤٢٨]. أما بعد، لقد انتهى عهد محاولة هتك سر الكينونة، وصار الفكر يقبل بحفظ السر. هذا مع سابق العلم أن هايدغر يعتبر فكره إعداداً، إن لم نقل استعداداً، للدخول إلى عهد البُدُو[٤٢٩].

---

(٤٢٧) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 617.

(٤٢٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 249.

(٤٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.



الفصل الخامس

تاريخ الفكر من القدامة إلى الحداثة



ميّزنا في ما تقدم تاريخ الكينونة تبدياً وحقباً ومآلاً. والحال أن هذا التمييز كان تمييزاً منهجياً وحسب. فمن جهة أولى، هناك التعالق ـ الثلاثي ـ بين «تاريخ الإنسان» و«تاريخ الكائن» و«تاريخ الكينونة» ما يكاد لا يميز إلا بالنظر وينفصل إلا بالمبدأ. ومن جهة ثانية، ثمة من الترابط ـ المثنوي ـ بين «تاريخ الإنسان» و«تاريخ الكينونة» ما يكاد لا يبين بالنظر الاعتباري والاعتبار المنهجي. والحق أن هذا التعالق، إذا ما دقق أمره، ظهر أنه تعالق بين «تاريخ الفكر» و«تاريخ الكينونة». وذلك لما علمناه من أمر الإنسان من أنه كائن مفكر، بل هو «الكائن المفكر»، أو «الكائن الذي كنهه الفكر»، أو «الكائن الذي وهب الفكر»[1]. والحق أن لا بيان لسر تعالق الفكر والكينونة، ما لم يطرح السؤال: فيم يفكر الإنسان؟ وما معنى أنه يفكر؟ وما الذي يفكر فيه؟

ما كان الإنسان، وهو في حضن الكينونة، الكائن الذي يكتفي بمجرد إصاخة السمع إلى الكائن إذ يُعمِل أذنه، وقد افترضت حاسة قائمة الذات محققة الانفصال، في الإنصات والإصغاء، وإنما الشأن فيه أن يصيخ السمع إلى الكينونة وينصت. بل إن إنصاته إلى الكينونة وفهمه لها شرط كل إنصات وفهم. وما كان ما ينصت إليه ـ نداء الكينونة ـ هو الذي يقدمه أو ينشئه أو يصنعه، وإنما هو يُعطى له ويوهَب. فهو المستوهب له لا الواهب. وما كان هو بمجرد الكائن الذي من شأنه أن يبصر الانطباعات والرؤى التي تنعكس على ناظره، وإنما الشأن فيه، بالضد من ذلك، أن يبصر في ما يبصره. فما كان هو المبصَر، وإنما هو البصير . . . بمعنى أن الشأن فيه أن يكون المجيب لنداء وجه له، والملبي لداع استهدفه، والمستقبل لبذل وهب له؛ عنينا بأمر «الداعي» و«المنادي» و«المنبذل» هنا «الكينونة». ذاك هو معنى «الفكر» عند هايدغر من حيث هو تجاوز لمجرد

(١) Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, collection Tel; no. 55 ([Paris]: Gallimard, 1981), p. 183.

الاستماع أو الإبصار إلى إصاخة السمع وبذل البصيرة[٢]، وذلك بما كان هو إقبال على ما يستحق الفكر ويستأهله؛ عنينا به «الكينونة»، أو بما هو استجابة للمنبذل لنا وجواب؛ أي من حيث هو فكر وفيّ[٣]؛ بمعنى أنه فكر يلبي داعي الكينونة، وذلك لا من تلقاء ذاته، ولكن من حث الداعي نفسه، ويستجيب لندائها، وينصت لباعثها وداعيها، ويحتضن انبذالها وانوهابها[٤].

ومن ثمة، اتسم هذا الفكر بميسمين: **أولهما**؛ أنه، على التحقيق، «انفعال» (Pâtir)؛ أي ما كان «فعل» الذهن في التمييز بين القضايا وإقامة تعالقها بدءاً من أفكار معطاة قائمة قبلاً فيه، وإنما «تلبية» و«استجابة» قبلية ومسبقة لنداء الكينونة وحاثها وباعثها وداعيها. . . إنه «انفعال» و«تلبية» و«استجابة»؛ بمعنى أنه وقوع تحت يد الفعل أو الأثر الذي يحدثه فيه نداء الكينونة وداعيها وحاثها. فللكينونة «الفعل» (النداء) وللإنسان «الانفعال» (الاستجابة والتلبية)[٥] **ثانيهما**؛ أنه «فكر وفيّ» و«اعتراف بالجميل» و«شكر» و«حفظ ذكرى» و«استذكار»[٦]. هذا مع سابق العلم أن المقدرة على التلبية ما كانت من شأن عامة الناس النكرة الغمرة، وإنما هي خصيصة الصفوة من المفكرة وخاصتها، بل خاصة خاصتها. ذلك أنه بين الفينة والأخرى «تحتاج» الكينونة إلى فكر الكائن الإنسي وذكره، لا بمعنى أنها تصير معوزة إلى وجود الإنسانية ـ فحاجتها تلك لا يجري عليها مفهوم «النّقص» أو «العوز» ـ وإنما بمعنى أنها حاجة «الشأن الغنيّ» إلى «الأمر البسيط». وإن استجابة البشرية التاريخية لحاجة الكينونة لتتمثل في تضحيتها ببعض أفرادها حتى يذكروا الكينونة ويحفظوا شأنها. فهؤلاء هم المفكرون[٧]. وفكرهم هنا تذكر، لا

---

(٢) Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, traduit de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, collection Tel; no. 79 ([Paris]: Gallimard, 1983), p. 125.

(٣) Martin Heidegger, *Questions III et IV*, trad. de l'allemand par Jean Beaufret [et al.], collection Tel; no. 172 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 313.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٢، و Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, bibliothèque de philosophie, 2 tomes ([Paris]: Gallimard, 1989-1990), tome 2, pp. 393-394.

(٥) Martin Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, trad. de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier, édition de Suzanne Ziegler, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1988), p. 173.

(٦) Martin Heidegger: *Qu'appelle-t-on penser?*, traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, Quadrige; 145 (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 155, et *Questions I et II*, trad. de l'allemand par Kostas Axelos [et al.], collection Tel; no. 156 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 33.

(٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 393.

بمعنى استحضار «آراء» و«تمثلات» أسلافهم عن الكينونة، ولا بمعنى بيان آثار هذه الآراء ووجهات النظر التي صارت إليهم، ولا هو، بالتالي، ذكر تقدم هذه الأفكار وتطورها ونكوصها وتراجعها بحسب الحساب التأريخي الضيق؛ وإنما هو حفظ ذكرى الكينونة أولاً وأخيراً.

والمستفاد مما تقدم، أن ما من فكر فكر، بمعناه الحق لا بشبيهه، إلا وهو فكر كينونة. وهذه عبارة من شأنها أن تحمل على فهمين: **أولهما**؛ إن الفكر فكر الكينونة؛ بمعنى أن «الكينونة» هي التي «تفكر» بتوسل «المفكر» بساطاً إلى ما «تفكر» فيه. بهذا المعنى تكون الكينونة منشئة الفكر التي منها هو مستملى. فشأن الفكر بهذا أنه مواهب لا مكاسب. وكأننا بالمفكر يكتب الفكر ولا يدري ما يكتب، أو قل: إن الفكر لا يكتب وإنما هو ينكتب. وكأن الفكر يخرج من المفكر من غير اختيار، وإنما يصدر عنه في ما يشبه الاضطرار. والمترتب عن هذا الأمر العجب، استبعاد فهم «الفكر» الفهم النفسي والفردي القائل: إن ما من فكر إلا وراءه مفكر ـ بمعنى أن كاتبه وممليه «فرد» أو «ذات» تفكر ـ تلقاء استحضار فهم للفكر أنطولوجي بما الفكر فكر الكينونة تمليه على المفكر أو تنطقه إياه. إنما «الفكر» ـ الفعل ـ بهذا المعنى «انفكار» ـ انفعال.

و**ثانيهما**؛ إن الفكر فكر الكينونة؛ بمعنى أنه فكر استماع وإصغاء وتلبية لنداء الكينونة في الإنسان. فالانتماء هنا إلى الكينونة إصغاء الفكر لها واستجابته. وما كان ثمة لفكر أن يقوم لولا أن كان من مصير الكينونة أن تسير إلى بذل كنهها. وهو سير رغبة لا سير قسر، ومسار اختيار لا مسار اضطرار؛ بمعنى أن الكينونة نفسها ترغب في أن يفكر فيها، أو قل: «أن تتفكر»؛ أي أنها ترغب في أن تبذل كنهها بما أفاد أن تجليه وتبينه وتبديه. فرغبة الكينونة هي ما يسمح للفكر أن يتنشأ وللكينونة ذاتها أن تُقْدِرَ المفكر على الفكر وتُمَكِّنَهُ منه. فالفكر في كنهه فكر كينونة؛ أي أنه مدعو من طرف الكينونة متعلق بمجيئها المجيء. وإن الكينونة لمصير الفكر؛ بمعنى أنها ما وجه إليه قبلاً وأصلاً. وإنه لفي أقوال المفكرين وحكمهم ـ أو قل: في كَلِمِ المفكرين ـ صار تاريخ الكينونة إلى إبانة اللسان. فمهمة الفكر حمل الكينونة على القول وإليه. قد تحصل بهذا، أن الفكر أعطية الكينونة وفضلها، لا الكينونة مجرد موضوع للفكر[٨]، وهو بصيرة

---

(٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 126.

الكينونة لا مجرد تعقلها. إنما الشأن في الفكر أن يتجاوز مجرد العقل، مثلما الشأن في أثره أن يتجاوز مجرد العاقلية والتعقيل والمعقولية(٩).

هناك إذاً تعالق بين «تاريخ الكينونة» و«تاريخ الفكر» يلخصه القول: «إن تاريخ الفكر ينهض على انبذال الكينونة». وما من أمر ينهض على شيء إلا وحكمه أن يظل منوطاً به مشروطاً له. وما كان لذلك أن يكون لولا أن كان كنه الإنسان قد تحدد بدءاً من «معنى الكينونة»؛ أي بما هو المعني بالكينونة. وذلك لا بدلالة نيتشه التي تفيد أن الإنسان هو الذي يمنح الكينونة المعنى، وإنما بدلالة أن الإنسان هو «فتحة» الكينونة و«فسحتها»؛ أي بما مقامه الأصيل أن يقيم في تلك الفسحة التي تنشئها الكينونة من حيث هي «مشروع انفتاحي»؛ أي من حيث هي تمكين فهم. وهو تمكين من شأنه أن يُمَكِّنُ الإنسان من أن يفهم، بضرب من الفهم قبلي، ما الكينونة. فمن شأن معنى أن الإنسان كائن مفكر، ألا يستقيم إلا إذا أنيط بمعنى أن من شأن الإنسان أن يقيم في فسحة الكينونة. ألا إن حد الإنسان أنه الكائن المقيم في فسحة الكينونة(١٠). لكن، ماذا لو كانت فسحة الكينونة، وهي على التحقيق كذلك، لا تفتأ تنسحب وتنحجب؟ هنا لا يصير الكائن الإنسي مفكراً إلا على جهة القول المجازي، وإلا بحمله على معنى التجوز في اللفظ والتسامح فيه والتساهل. ولئن ثبت أن الإنسان فكر، طيلة تاريخه، بضرب من التفكير معين، بل ذهب بالتفكير الشأو البعيد، فإنه حق أيضاً أنه ما ملك القدرة على التفكير الحق حق التملك، لا ولا استأثر بما فات فكره، فلم يدركه (اللامفكر فيه) بحكم انحجاب الأمر الذي يستحق التفكير ـ الكينونة ـ من أفق نظره واستتاره واستراره(١١).

أولاً: تاريخ الفكر بالنظر

الحق أن الناظر في آمر التعالق بين تاريخ الكينونة وتاريخ الفكر، بمثل ما دلت عليه كتابات هايدغر، يفيد أموراً مشتركة عديدة:

أولها؛ لما كانت الكينونة تاريخية، على نحو ما أثبتناه في الفصل

(٩) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 183.

(١٠) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 192.

(١١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 25.

المتقدم، فإن تاريخ الفكر، إذ هو تعلق بها، اتسم أيضاً بالتاريخية، بما عنى دلالته على «القرار» و«المصير»[١٢]. ولهذا، ما يفتأ هايدغر يذكرنا بشأن «تاريخية الفكر»[١٣]، أو «تاريخية الفلسفة». وذلك لا بمعنى أنه «حدث» يحدث داخل التاريخ، وإنما بما هو، شأنه شأن بقية الأحداث التاريخية والماجريات، يمتح من وجود الإنسان من حيث هو وجود تاريخي[١٤]. ومثلما الكينونة تظل واحدة عبر تجلياتها في التاريخ، فكذلك كان حال الفكر أو الفلسفة. إن الفلسفة جملة أسئلة محددة، أو قل: هي حلقة من الأسئلة محصورة. والحس المشترك يتصور أنها قضايا مكرورة، وما هي بمكرورة، بل شبه له. إنما الأسئلة ذاتها تتباين وتختلف. وهي لا تتباين لتبعد عن حلقتها الأولى، وإنما تختلف لتؤوب إليها؛ أي أن من شأنها أن تتوب إلى عين الأسئلة. وإنها للأمر ذاته إذ يباين ذاته ويجدد نفسه ويستأنف أمره. تلك دلالة تاريخية الفلسفة الدلالة الحقة: هي تلك الأسئلة نفسها إذ تتجدد. وهذا التجدد هو ما يضفي على «مغامرة» «تاريخ التفلسف» تاريخية أصيلة ذات ضوابط محددة (تضحية المفكر بذاته، سماحه بأمر تجاوزه). وهي تاريخية لا تفيد، كما ألمعنا إليه أعلاه، معنى «الحدث العابر»، وإنما «تاريخية تاريخ الفلسفة» تفيد التباين بالذات، لا التباين المتوحش وإنما التباين الذي يدل إلى الأمر نفسه وإليه يقود، تباين منسجم متوحد. ثمة إذاً «هوية» لقضايا الفلسفة تبقى هي هي عبر مختلف تحولات تاريخ الفلسفة. وهي هوية لا تفيد دلالة أن الفلاسفة قالوا الأمر نفسه، على النحو نفسه من القول القول الأشبه بالقول الببغائي، أو أنهم وافقوا بعضهم بعضاً حد التطابق والتناسخ، ولا بالضد أنه تاريخ تناحر الفلاسفة وتصارعهم، وكأن تاريخ الفلسفة دار حمقى ومجانين يعمد فيه الواحد منهم إلى الإجهاز على سلفه والزعم برأي مخالف لمجرد حب المخالفة والرغبة في الميزة على الخلق، وذلك كيفما اتفق لهذا الرأي أن يكون[١٥].

---

(١٢) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 93.

(١٣) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٣٤٤، و Martin Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édité par Hildegarde Feick, classiques de la philosophie (Mayenne: Gallimard, 1977), p. 286.

(١٤) Heidegger, *Questions I et II*, p. 10.

(١٥) Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux*, trad. de l'allemand par Pascal David; édition de Petra Jaeger, bibliothèque de Philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Millau: Gallimard, 1998), pp. 262-263.

والحال أنه ما كانت «تاريخية الفكر» هذه، مثلما كان حال «تاريخية الكينونة» من ذي قبل، لتعني أمراً آخر سوى «غربيته»؛ بمعنى أن «تاريخ الفكر» لا ينفصل، عند هايدغر، عن «تاريخ الغرب». ولطالما عيّن هايدغر لتاريخ الفكر موقعاً وموطناً، فتحدث عن «الفكر الغربي» أو «الفكر الأوروبي» أو «الفكر الغربي الأوروبي»، كما تحدث عن «الفلسفة الغربية» و«التراث الفكري الغربي» و«الفكر الأوروبي الغربي» و«الميتافيزيقا الغربية» و«الميتافيزيقا الأوروبية الغربية». ولطالما تحدث أيضاً عن «تاريخ الفلسفة الغربي»[١٦]. علما أن الإحالات هنا لا يمكن حصرها عدّاً نظراً إلى كثرتها، إذ هي تنوف على المئة. مقابل ذلك، قلما تحدث هايدغر عن «الفكر الشرقي» ـ اللهم إلا لماماً ولمعاً. ولعل من بين أسرار إلحاح هايدغر على هذا الأمر: سر استذكاري، وآخر استشرافي. أما الأول، فينهل من المقدمة القائلة: إن ما من فكر حق إلا وشأنه أن ينتظم في تراث، وأن يشكل بذلك «تقليداً» أو «تراثاً». وأن ما من ميراث إلا وهو محكوم بضرورة الأوبة إلى معينه ومنبعه. وليس معين الميتافيزيقا، التي عني بها هايدغر وبتاريخها أشد عنايته، إلا «الغرب» ذاته، وذلك لا بما هو «الوطن» بمعناه الشوفيني الضيق، وإنما بما هو «الموطن» القريب من «المعين»؛ يعني من «البدء»؛ أي أنه القريب من المنهل الأول الذي كانه النظر الصبيحي في أمر الكينونة، وبالتالي، فإنه القريب من «المصير» على حد عبارة هولدرلين[١٧]. فلا غرابة بعد هذا، أن يستغرب هايدغر لحال الباحث الياباني إذ يتهافت على آخر مستجدات الفلسفة الأوروبية ويهمل أشد الإهمال «بدايات فكره المخصوص العتيقة المجيدة»[١٨]. أكثر من هذا، لا سبيل إلى فهم فكر الغير إلا بفهم فكر «الذات»؛ أي فهم «فرادته المصيرية». وتلك هي «الغرابة الخصبة» بتصور هايدغر[١٩]. وقد نقل عنه جليسه تاورنيكي قوله: «ما من امرئ إلا وهو مطالب بأن يؤوب إلى معينه المخصوص ينهل منه. وإن ذاكرة حضارة

---

(١٦) انظر مثلاً: Martin Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édition de Friedrich-Wilhem von Hermann; avertissement du traducteur, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1989), p. 33.

(١٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 97.

(١٨) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 122.

(١٩) هايدغر مذكور في: Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 79 (1995), p. 465.

ما عن معينها ومنهلها لهو منطلق كل حوار فكري واع يمكنها أن تأمل بإجرائه مع الآخرين»[٢٠].

وأما «السر الاستشرافي»، فإنه يتعلق بتنبه هايدغر إلى أن الفكر الغربي صار إلى الهيمنة وإلى العولمة، وأن العالم غير الأوروبي سائر، لا محالة، إلى تبني نمط النظر الأوروبي الحديث إلى الكائن بما هو نظر التقنية؛ وبالتالي فإن المنعرج المنظور المنتظر للبدو الجديد المأمول لا يمكن أن يحدث بتبني «بوذية الزن» أو «تجارب أخرى تأصلت في الشرق»، وإنما بخطو الخطوة إلى الوراء؛ نعني بالأوبة إلى التقليد الأوروبي والاستئثار بموروثه وتملكه التملك الجديد. إذ هو الداء، وهو الدواء. ولا إمكان لتغيير الفكر إلا بفكر ينهل من معينه نفسه ويسير إلى حيثما سار مصيره نفسه[٢١]. وبعد هذا وذاك، ذهب هايدغر إلى حد الإيحاء، وقد ذكر أسلوب الفلسفة الغربية في النظر والاعتبار، أنه «لا وجود لفلسفات أخرى؛ أصينية كانت أم هندية [غير الفلسفة الأوروبية الغربية]»[٢٢]. ولهذا، فإنه لم يكن ليفشي سراً إذ هو ربط بين ميلاد الفلسفة وميلاد التاريخ الغربي، مثلما ربط بين هذين الأمرين وبدو الكينونة لمفكري الإغريق الصبيحيين[٢٣].

ثانيها؛ لما لم يكن «تاريخ الكينونة» قد دل إلى مجرد تحولات طرأت على «كينونة» افترض أنها منفصلة معزولة مفارقة تجري وراء ظهورنا، بما يجعل بالإمكان «رواية» تاريخها و«الحكي» عنه وكأنه أمر لا يهمنا ونحن عنه بمعزل وهو عنا بمعزل، كذلك لم يكن «تاريخ الفكر» مجرد سرد «قصة تاريخ الفلاسفة ومذاهبهم المتغيرة»، وكأنها تجري بمعزل عن تاريخ الكينونة، وكأن الفكر عملية لا تدور إلا في رؤوس المفكرين. إنما الفكر، إن جاز التعبير، ما كان «فكر مفكرين»؛ أي فكر «ذوات» و«أفراد»، وإنما هو فكر الكينونة ذاتها الذي هو منها مستملى[٢٤]، وذلك بما ثبت من أمر الإنسان أنه من تأخذ

(٢٠) Frédéric de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, collection Arcades; 32 ([Paris]: Gallimard, 1993), p. 76.

(٢١) Martin Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, présentation, trad. et notes par François Fédier, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1995), pp. 267-268.

(٢٢) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 207.

(٢٣) انظر مثلاً: Heidegger, *Questions I et II*, p. 322.

(٢٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 394.

الكينونة بيده وتقوده إلى فسحتها حتى ينجلي لنفسه، وينجلي له الكائن الذي هو حوله، وتنجلي له الكينونة في ما وراءه ووراء الكائن. إنما كنه الإنسان يتلقاه أعطية وهبة يستعطيها ويستوهبها من انبذال الكينونة. أكثر من هذا، ثمة «تجاوب» بين الكينونة وفكر الإنسان و«تطالب» و«تنادٍ»، بما أفاد «انتماء متبادلاً» أو «تمالكاً». ذلك أنه من مصير كنه الإنسان المحتوم أن يحمل كينونة الكائن على أن تُقال في قول وتبين في بيان. وليس هذا المصير الذي إليه يصير الإنسان؛ نعني حمل كينونة الكائن على أن تُقال، إلا «تاريخ الفكر» ذاته[٢٥]، وذلك لا بما «تاريخ الفكر» مجرد «أخلاط من آراء متجاوزة»، وإنما بما هو يتناول المسألة التي ما تفتأ تعيد نفسها؛ عنينا مسألة «كينونة الكائن»[٢٦].

ومثلما أن للكينونة كنهاً حقيقياً وآخر شبيهياً تجليا معاً وجنباً إلى جنب طوال تاريخها، فكذلك هو الحال بالنسبة إلى الفكر أو الفلسفة. إذ تبدى كنهاه الحقيقي والشبيهي معاً طيلة تاريخه. ومثلما أن كنه الفلسفة من شأنه أن يتبدى، فكذلك هو يتخفى، فتظهر الفلسفة بما ليست إياه ـ وذلك كأن تظهر، مثلاً، بما هي «علم» أو «رؤية للعالم». وما كان ذلك منها بغية شيطانية، ولا تلبيساً إبليسياً، أو عيباً، أو نقصاً، أو آفة؛ وإنما هو جزء من كنه الميتافيزيقا ذاتها بما هي محمولة على أن تكون ملتبسة الطابع[٢٧]. ولئن قلنا: إن ثمة بين فكر الإنسان والكينونة «تطالباً» و«تجاوباً»، فإن هذا ما كان من شأنه أن يعني، بأي وجه من الوجوه، الرغبة في «تأنيس الكينونة»، وإنما أفاد، بالضد من ذلك، إقامة الإنسان في كنف الكينونة وفق صلة تضامّ معها[٢٨]. وقولنا: إن الفكر يتناول «القضية ذاتها»، إنما يستفاد منه أن ما يوحد «تاريخ الفكر» ما كان «تتالي» الحقب و«انسلالها» عن بعضها بعضاً أو «توالدها» أو «تناسلها»، على نحو ما ادعته الرؤية الجدلية، وإنما هو قولها الشيء ذاته، وقربها من الأمر نفسه، وسعيها إلى القضية عينها، وإن تبدى هذا القول والقرب والسعي تبديات مختلفة متعددة متباينة. فعبر تاريخ الفلسفة: «قال الفلاسفة الأمر

---

(٢٥) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 193.

(٢٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 352.

(٢٧) Martin Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, trad. de l'allemand par Daniel Panis; Cours professé à l'Université de Fribourg-en-brisgau pendant le semestre d'hiver 1929-1930; édition de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1992), p. 29.

(٢٨) Heidegger, *Le Principe de raison*, pp. 205-206.

ذاته»، لا بمعنى القول المحاكي المتبلد، ولا بمعنى القول الناسخ المكرر، وإنما بالضد[٢٩]؛ بمعنى الغنى الذي لا ينضب والتنوع الذي ما كان من شأنه أن يتناهى[٣٠]. فتاريخ الفكر، بهذا المعنى، «تنويعة» على «ترنيمة» ذاك الأمر ذاته[٣١]. وما يقول المفكرون سوى المقول نفسه[٣٢]. وما يبين المفكرون الأساسيون إلا البيان عينه. وهم لا يقولون ذلك إلا لمن استعد لتقفّي آثار قولهم[٣٣]. ولئن شهدنا على «القضية ذاتها»، إذ هي تبان في أنظار المفكرين وتُقال، فإنما نحن شهدنا على قضية «الكينونة»، سواء أبالتجلية أم بالتعمية، وبالذكران أم النسيان.

ثالثها؛ كما إن تاريخ الكينونة شهد على انقلاب الحقب، فكذلك تاريخ الفكر، وإن شهد على القضية ذاتها مستذكرة أو منسية، فهو شاهد على الحقب. وهي، على جهة القول المجمل دون المفصل، حقب ثلاث: حقبة البُدُوِّ **الأول** (حقبة المتقدمين على سقراط)، وحقبة البُدُوِّ **الثاني** (التي يدشنها ويهيئها فكر هايدغر نفسه بوصفه «الفكر التمهيدي أو التهييئي»[٣٤]. وبينها تتربع أطول حقبة من حقب تاريخ الفكر؛ عنينا بها «الحقبة الميتافيزيقية»، أو قل: الحقبة التي صار فيها الفكر إلى الميتافيزيقا، أو صار الفكر فيها ميتافيزيقيا[٣٥]. وهي حقبة دشنت عهداً مخصوصاً، وذلك بما قامت عليه من نظر في الكائن وحقيقته سمته النسيان[٣٦].

وخصيصة «تاريخ الفكر» أن هايدغر لا يميز فيه، بدءاً، على جهة القول الإجمالي دون التفصيلي، بين مذاهب مختلفة ومواقع متباينة وتيارات متعددة. . . وإنما هو يعرضه بما هو كتلة واحدة متراصة تعين مجمل «فضاء

---

(٢٩) Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction revue et corrigée avec le concours de Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin, collection Tel; no. 100 (Cher: Gallimard, 1986), p. 257.

(٣٠) Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand par Gilbert Kahn; présentation du traducteur, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1967), p. 106.

(٣١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 224.

(٣٢) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 149.

(٣٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 126.

(٣٤) انظر مثلاً: Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 257.

(٣٥) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 289.

(٣٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 99.

ما فكرت فيه الميتافيزيقا»؛ أي مجال «المفكر فيه» الذي هو الجواب عن السؤال الذي يسميه هايدغر «السؤال الموجه» (Leitfrage): «ما كينونة الكائن؟». تلقاء تجاهل ونسيان طرح «السؤال الجوهري» أو الأساسي (Grundfrage): «ما الكينونة؟ أو ما حقيقتها؟». وهو السؤال الذي يرسم مجال «الأمر غير المفكر فيه» (L'impensé). ومجال «المفكر فيه» ذاك، بما هو مجال النظر في أمر الكائن مع نسيان أمر كينونته، هو ما أسماه هايدغر تارة «الميتافيزيقا»، وتارة أخرى «الفلسفة»، عاملاً على المقاربة بين المفهومين عادة. تلقاء ذلك، قام مجال «اللامفكر فيه»، الذي ما كان همّ الفلسفة الإيجابي ولا السلبي وإنما هو شكل منسيها، والذي هو، إن نحن نظرنا إليه بما هو كان همّ فكر الأقدمين وهو الآن همّ هايدغر، ظهر بما هو «الفكر»؛ أي بما هو ما فكروا فيه وإن لم يبينوا؛ نعني «حقيقة الكينونة» بما هي ما لم تفكر فيه الميتافيزيقا وإنما علقت النظر؛ بل الفكر الغربي بأكمله تعليق للنظر في حقيقة الكينونة وتوقف[37]. هذا مع سابق العلم، أنه كما ميز هايدغر في بُدُوِّ الكينونة الأول بين أحق البدو وأشبهه، فإنه ميز كذلك، في بدو الفكر، بين أحقه وأشبهه، فعد المرحلة اليونانية المتقدمة ومرحلة التهييء المتأخرة مرحلة بدو حقيقي دلت عنده على كنه الفلسفة ـ الفكر ـ الحق، بينما عد المرحلة المتربعة بين المرحلتين ـ مرحلة الميتافيزيقا ـ مرحلة سيادة كنه الفلسفة الشبيهي الذي هو على التحقيق «اللافلسفة».

وليس يمكن تحقيق الفكر التهييئي الإعدادي ـ فكر «العودة» بعد فكر «الغيبة» ـ إلا بالأوبة إلى ميراث الفكر وقراءته. وما قراءة التراث بعفو القراءة، وإنما هي تحتاج إلى ضوابط قرائية. وهي ضوابط لا يمكن دركها إلا باستبعاد نقيضها؛ نعني ما شكل أسس قراءة تاريخ الفكر السائدة. إنما بأضدادها تُميّز الأشياء. ولطالما استهجن هايدغر الطرق السائدة في التأريخ للفكر والفلسفة واستشنعها. ولطالما هاجم مؤرخي الفلسفة وقارئي التراث.

فمن جهة همّ هايدغر السلبي؛ أي الطرائق في التأريخ للفكر التي استبعدها، أنت واجد لدى المفكر دوام التشنيع على مؤرخة الفلسفة. ولو أنت رمت أن ترسم صورة لمؤرخ الفلسفة داخل بعض أعمال هايدغر لألفيت المؤرخ يحضر بما هو المهووس بإقامة التماثلات والتآثرات بين الفلاسفة؛ مثله

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

في ذلك كمثل مفتش الشرطة: لئن اهتم بالفلسفة، كان اهتمامه متجهاً إلى الأعراض، ناسياً الجوهر[٣٨]. وبما مؤرخ الفلسفة هو الكائن المهووس بشأن «آراء الفلاسفة»، تصنيفاً وتوصيفاً وترتيقاً[٣٩]. هذا مع سابق العلم أنه بالنسبة إلى هايدغر، كما كان الأمر بالنسبة إلى سلفه هيغل، لا «آراء» في الفلسفة، وإنما هي «أنظار». وهي ليست آراء الفرد، ولا أنظار المفكر، وإنما هي «النظر» ذاته؛ نعني أنظار الأمر نفسه سواء اعتبرناه «المطلق» ـ هيغل ـ أم «الكينونة» ـ هايدغر. ومؤرخ الفلسفة هو كذلك الإنسان المهووس بالنصوص، محققاً ومدققاً وناقداً. بيد أن هوسه بالنصوص ما كان ليعني تفكره وتدبره. ولهذا لتجدن هايدغر يميز بين ما يمكن أن نسميه «مفكر الفلسفة» و«مؤرخها»[٤٠]. وشأن مؤرخ الفلسفة أن يكون دائم الاستغراق في التدقيقات الفيلولوجية غير آبه بالتخريجات المبتكرة والنكات المتفردة[٤١]. وحاله مأخوذ «بالأفكار» مستهلك فيها غافل عن «القرارات» التاريخية المؤسسة لتاريخ الكينونة على التحقيق[٤٢]. وأمره مستنفد بأكمله في «تصنيف الفلسفات» بما هي «وجهات نظر»، وكأن في التصنيف إغناء له عن فهم حقيقة هذه الفلسفات ودرك كنهها. وما هو فهم الفلسفة، وإنما عجزه عن الفلسفة أبدى[٤٣]. وتلك سفسطة لا فلسفة، وولع بالمصنفات والكتب المدرسية لا بالفلسفة من حيث كانت فلسفة. ومؤرخ الفلسفة مغرم بالإبانة عن «أصل» قول الفيلسوف و«ضد». من قاله، معتبراً أن ما من كتاب جديد إلا وهو سليل دزينة كتب قديمة وموجّه ضد كتب ومفكرين آخرين لا طارح لمسألة الفكر الجوهرية[٤٤]. والمترتب، بالسلب، عن نقد هايدغر لمؤرخ الفلسفة: «أن تاريخ الفلسفة ما كان مسألة تأريخ، وإنما هو مسألة فلسفة»، أو قل: هو «مسألة تاريخ فلسفي للفلسفة». وهذا ما لم يحققه

---

(٣٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, pp. 394-395.

(٣٩) Ibid., tome 2, p. 90.

(٤٠) Ibid., tome 1, p. 141.

(٤١) Heidegger, *Questions I et II*, p. 488.

(٤٢) هايدغر مذكور في: Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 608.

(٤٣) Martin Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; édition d'Ingtraud Görland, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1984), p. 65.

(٤٤) Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, trad. de l'allemand par Alain Boutot; texte établi par Hermann Mörchen, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 2001), p. 324.

من مؤرخي الفلسفة إلا هيغل[٤٥]. فتأريخ فيلسوف يينا للفلسفة هو التاريخ الفلسفي الأوحد[٤٦]. إذ هو مفكر تاريخ الفلسفة الوحيد، وذلك مثلما كان بوركهارت مفكر التاريخ الفريد. ذلك أن هيغل هو «أول من فكر في تاريخ الفلسفة من جهة اعتبار فلسفية»[٤٧]، وهو «مفكر الغرب الأوحد الذي تنبه أعظم التنبه إلى تاريخ الفكر»[٤٨]. بيد أن مديح هيغل لا يعني موافقته منهجه في اعتبار «ماضي» الفلسفة. فالمواجهة مع الرجل بادية في العديد من المسائل. منها أم المسائل كلها؛ نعني اعتبار تاريخ الفلسفة اعتبار «الجدل». ذلك أن هيغل كان قد تصور تاريخ الفلسفة تصوراً جدلياً بحيث «يتولد» فيه اللاحق عن السابق. . . غير أن هايدغر لم يكن ليرضى عن هذا التصور. فحتى حين يعبر هايدغر عن «تعالق» الفلسفات عبر التاريخ، فإنه يتحرج من استعمال لفظ «التتالي» أو «التتابع»، وذلك لخشيته من أن يفيد اللفظ ـ وقد حمل حمولة هيغلية ـ دلالة «التولد» و«التجادل». . . ولئن اضطر الاضطرار إلى ذلك، أضاف نعت «الحر» إلى التتالي فقال: «التتالي الحر»، وذلك مخافة الوقوع في «قسرية» التتالي الهيغلي. وسرعان ما يضيف هايدغر، مستدركاً: «أقول: «تتالياً حراً»، لأنه لا يمكننا، بأي وجه من الوجوه، الإبانة عن أن الفلسفات، مأخوذة على جهة الإفراد واحدة واحدة، قد تولدت عن بعضها بعضاً على جهة عملية جدلية قسرية»[٤٩]. ولئن هو قام «حوار هيغل مع تأريخ الفكر» على فكرتي «الاستيعاب» (الاحتواء) و«التجاوز»؛ نعني إغراق لحظات الفكر السابق في توليفة العلم المطلق، فإن تصور هايدغر قام، بالضد من ذلك، لا على الخطوة التي تشمل الخطى وتستوعبها، وإنما على «الخطوة التي تتوارى» أو قل: إنه نهض على فكرة «الخطوة المتوارية»[٥٠]. وذلك بما أن شأن هذه الخطوة أن تؤوب من «لا مفكر» الميتافيزيقا نحو ما يلزم التفكير فيه؛ نعني النسيان بما هو كنه الميتافيزيقا. ومن ثمة تستلزم الاستذكار[٥١]؛ نعني استذكار البُدُوِّ الأول بما

---

(٤٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 349.

(٤٦) للاستنارة حول طريقة تأريخ هيغل للفلسفة، انظر مؤلفنا الصادر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر: **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، القسم ٢، الفصل ٤.

(٤٧) Heidegger, Ibid., tome 1, p. 363.

(٤٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 389.

(٤٩) Heidegger, *Questions I et II*, p. 332.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

البدو الأول هو الأغنى، وما هو بالأفقر على نحو ما ادعاه هيغل. ولئن كان «ما لم تفكر فيه الفلسفة اليونانية بعد» أمراً «ما عاد يرضي» هيغل؛ أي أمراً متجاوزاً، فإنه لدى هايدغر صار «الأمر الذي لم يرضِنا بعد»؛ أي الأمر غير المفكر فيه، أو قل: صار هو «لا مفكرنا» (الكينونة والبينونة)[٥٢].

والمترتب عن هذا، بالسلب، أن «لا تقدم في تاريخ الفلسفة»، لا سيما إن نظرنا إلى المسألة الأساسية؛ نعني مسألة «الكينونة». فمنذ عهد أفلاطون (القرن الرابع قبل الميلاد) لم تتقدم الفلسفة قيد أنملة نحو تجلية مفهوم «الكينونة»، وإنما ما فتئ هذا المفهوم الجوهري يلفه الغموض والالتباس والتعمية حتى عهد هيغل (القرن التاسع عشر الميلادي)، على امتداد حوالى ثلاثة وعشرين قرناً[٥٣]. ولذلك، لا يرى هايدغر، على خلاف هيغل، أن البدء كان الأفقر، وأن اللاحق كان الأغنى، وإنما بالضد: البدء هو الأغنى. وليس من المقبول القول: إن المحدثين تجاوزوا القدماء، لا ولا القول: إن المعاصرين تجاوزوا أفلاطون وأرسطو وكانط[٥٤]. وما كانت الفلسفة «خطاً» مستقيماً حتى تعكس التقدم، وإنما شأنها أنها «دائرة». وهي دائرة لا تعتبر إلا بالنظر إلى مركزها؛ وذاك وجه التباسها. ولا يمكن تجاوز هذا الالتباس بتوسل الجدل. كلا، الجدل علامة إحراج لا علامة انفراج[٥٥]. فلئن ذهب هايدغر إلى حد موافقة هيغل على أن تاريخ الفلسفة هو أشبه ما يكون بالدائرة، فإنه رأى أن هذه الدائرة ما كان من شأنها أن تسير نحو الختم والتمام، وإنما بالضد: ما تفتأ تؤوب إلى البدء. بل إن تمثيله لتاريخ الفلسفة بالدائرة التي تعود على نفسها، وبعكس ما يظن، استلهمه من كانط، أكثر مما أفاده هو من هيغل. ذلك أن كانط كان قد تصور المجهودات الفكرية البشرية بما هي دائرة من شأنها أن تؤوب إلى ذاتها أوبة مستأنفة متجددة. ودائريتها لا توحي بالتقدم والذهاب نحو الانسداد؛ أي بغاية التمام والكمال، وإنما هي، بالضد من ذلك، توحي بطابعها الإشكالي (Fraglichkeit)، فيكون لها أن تعود إلى أصولها، ولا تجد عن هذا المعين المُشْكِلِ محيداً ولا عنه محيصاً. كلا؛ ما

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٥٣) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 339.

(٥٤) Martin Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; édition d'Ingtraud Görland, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1982), p. 23.

(٥٥) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 280.

كانت الفلسفة بالمحققة التقدم الرتيب، وإنما هي عود إلى عدد قليل من المشاكل التي تهم الوجود البشري، وصراع ضد الغموض واللبس الذي يواجه هذا الوجود، وذلك لا بغية القضاء المبرم عليه، وإنما بغاية تنويره. وليس من شأن التنوير، على التحقيق، أن يعمل على حل المشاكل والتخلص منها، وإنما أمره، على الضد من ذلك، العمل على التطويح بالسائل في متاهات جديدة ومفازات مستأنفة. وما من تجديد في الفلسفة إلا وهو أوبة إلى معينها؛ أي أنه توبة إلى النقطة ذاتها التي كانت قد بدأت منها[٥٦]. وعندما تكون الفلسفة حسنة الإصغاء إلى كنهها، فإنه لا يكون من شأنها أن تتقدم، وإنما هي تخطو الخطى نحو القضية نفسها. وما تقدمها المزعوم إلا بعدها عن القضية[٥٧]. إنما الشأن في الفكر أن يرتد دوماً إلى منبعه بما هو حقيقة الكينونة. وهو ارتداد دوران لا ارتداد تقدم[٥٨]. والمفكرون الجديرون بحمل هذا الاسم ديدنهم أن يفكروا بالمسألة ذاتها. . . وبالجملة، لا تقدم في الفلسفة ولا نكوص، وإنما ثمة الاقتدار على استئناف الفكر، والقول في القضية نفسها قولاً دائم التجدد والتأصل[٥٩]. ولهذا كانت كل الفلسفات متساوية، وذلك بحيث لا تقدم لإحداها على الأخرى، مهما جلّت أو دقّت. . . وما من فلسفة إلا ولها تأثيراتها الخاصة مهما خفّت واستترت[٦٠].

ومن جهة همه الإيجابي، أنت واجد معارف ومعالم لتاريخ الفلسفة ـ أو بالأحرى لتاريخ الفكر ـ ترتسم وترتقم، فتستعلم بها. وهي تقوم على الفكرة التالية: إن التأريخ للفلسفة هو، أساساً، «حوار» مع الفلاسفة والمفكرين. وهو حوار «فكري» مع المفكرين. وذلك لا بمعنى مقابلة «وجهة نظر» الفيلسوف بوجهة نظر المحاور؛ إذ «ما كان من شأن الفلسفة أن تشهد على وجهات النظر» ـ وفي هذا يبقى هايدغر هيغليّ المنزع ـ مثلما ما كان للفلسفة أن تعرف «رؤى للعالم» أو تستند إليها. وليس الحوار يعني «دحض» وجهة نظر الفيلسوف بوجهة نظر ناقده ومقومه؛ إذ لا «دحوض» في الفلسفة، وما كان من شأن الفلسفة أن تدحض؛ مثلما لا «سجال» فيها ولا «نقد». إنما الشأن في «الحوار» ألا يفهم هنا

---

(٥٦) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 22.

(٥٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 93.

(٥٨) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 202.

(٥٩) Heidegger: *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 175, et *Nietzsche*, tome 2, p. 250.

(٦٠) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 80.

إلا في إطار فهم مفهوم حقيقة «القرار» الذي دفع بمفكر ما إلى قول ما قاله عن الكينونة، تلقاء قيام المفكر المعترض بمحاورته في شأن قراره ومقاله. وليس المقصود بأمر «القرار» هنا معنى القرار الشخصي ـ إذ لا مسألة شخصية في الفلسفة ـ وإنما «القرار» هنا أمر من شأن الكينونة ذاتها؛ فهو قرار الكينونة نفسها لا قرار المفكر(٦١). ذلك أن الكينونة هي التي من شأنها أن تستدعي النظر فيها، وليس المفكر يقبل على النظر إلا بحثٍّ من الكينونة وبداع وبمُوجِب. إنما الكينونة «تتوسل» المفكر بساطاً إلى «رغبتها» و«بغيتها»، وما كان الأمر بالضد. ولئن نحن استعرنا لغة المحدثين، لجاز لنا القول: إن الكينونة هي «الذات المفكرة» لا «الموضوع المفكر فيه»، وهي الهيئة «الناظرة» لا «موضوع النظر». ولئن كان للإنسان من قرار يتخذه، فهو قرار انفتاحه خارج الانغلاق عن الكائن. وهو قرار أن يصير لسان الكائن وكينونته، وأن يبسط حافظته وذاكرته لهما. أوَليس هو المنفعل بفسحة الكينونة فيه لا الفاعل؟(٦٢) وما كان القرار ليتعلق بالماضي من الزمن، وإنما من شأنه التعلق بالآتي منه. فهو «قرار تاريخي»، وذلك لا بمعنى أنه متعلق بما مضى، وإنما بمعنى أنه مناط بالأمر المقبل(٦٣). ولعل هذا هو سر ربط هايدغر الآلات الحديثة؛ من محرك ديازيل ودراجة نارية وغيرهما، بقرارات الفلاسفة القدامى من أمثال بارمنيدس وهرقليطس. . . وهو الأمر الذي أشرنا إليه في مقدمة هذه الفصول، فليطلب من مظانه. وما ينتج من «قرارات» المفكرين من «أفكار» حول الكينونة ـ يسميها هايدغر «أفكاراً توجيهية» ـ ليست «قضايا» تعبّر عن مذهب معين في الكينونة أو نسق أو نظرية شخصية، وهي لا تعكس بالأحرى «وجهة نظر» مخصوصة أو «رأياً» خاصاً، وإنما هي «قرارات» حول الكينونة ذاتها وقرارات الكينونة نفسها(٦٤). وما هي بالقرارات التي سرت ومضت، وإنما هي ما زالت تفعل وتسري وتستقبل. وليست بالقرارات التي يتخذها الإنسان، على التحقيق، وإنما هي قرارات تتخذ، فتلزم الإنسان، بل حتى الإله ذاته(٦٥).

وما كان يقتضي فهم «الحوار» مع «تاريخ الفكر»، هنا، فهم معنى

---

(٦١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 81.

(٦٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 75.

(٦٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 220.

(٦٤) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 102.

(٦٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 371.

«القرار» وحسب، وإنما هو يتطلب فهم مفهوم «الموقف» (Position) أيضاً. وذلك بما يرى هايدغر أن كل مفكر يحتل «موضعاً» و«موقفاً» ما في تاريخ الكينونة يسميه هايدغر «موقفاً جوهرياً أو أساسياً». والموقف، بما هو «موضع» مخصوص ضمن «تاريخ الفكر»، ليس من الأمر الشخصي بشيء. إذ ليس هو «رأي» المفكر ـ لا آراء للمفكر ـ ولا هو حكمه ـ لا حكم للمفكر ـ ولا هو بناؤه المذهبي الذي يعبر به عن عصره. فهذه كلها أمور خارجية تبعية الأصل فيها الطريقة التي نودي بها على المفكر ليستجير الحقيقة ويرعى بنيتها وأساسها وبيانها وحافظتها في مشروع متخارج وقبلي. ومن ثمة، يحدد مسبقاً للإنسانية «موقعاً» ضمن تاريخ حقيقة الكينونة و«موضعاً»، ويحدد بذلك ما يسميه هايدغر «الموقف الميتافيزيقي لمفكر ما». ذلك أن حقيقة الكينونة أنها تستجير بالمفكر لتبين عن نفسها. فهو جارها ومجيرها. ولما كان الحديث من أصول الضيافة والإجارة ـ بل هو أول قِرى الضيافة ـ فإن من شأن المفكر بأن يقري مستجيرته الكينونة، فينطق بلسانها ليعرب عن حالها[٦٦].

والحال أن ما من موقف موقف إلا وشأنه أن يتحدد بالنظر إلى أمور أربعة: اعتبار صاحبه لكينونة الإنسان، وتأويله لكُنه كينونة الإنسان، واعتباره لكُنه الحقيقة، وبيان المعيار الذي يتخذه الإنسان لبيان حقيقة الكائن. بمعنى أنك إن شئت تخبر فكر مفكر ما، ففتش في ثنايا مؤلفاته عن هذه الأمور تجد ما رمته[٦٧]. والناظر في تاريخ الفلسفة يجده قد تحول، بهذا، إلى نضد من «المواقف الميتافيزيقية الجوهرية»[٦٨] التي يشد بعضها برقاب بعض شداً فريداً تميز به هايدغر ولم ينفرد به أحد من قبله، سوى هيغل، وإن كان على نظام بديع آخر. والشاهد على ذلك، تعالق مواقف الفلاسفة الكبار، على نحو ما يعرضه هايدغر، من أفلاطون [القرن الرابع قبل الميلاد] (الكينونة بما هي «فكرة» الشيء أو «وجهه» الذي به يعرف (Idea)) إلى نيتشه [القرن التاسع عشر الميلادي] (الكينونة بما هي «إرادة القوة»)، مروراً بمواقف جوهرية وسطية: أرسطو (الكينونة بما هي «كمون» و«تحقق» (Energeia))، وديكارت (الكينونة بما هي «إدراك» و«فكر»)، ولايبنتز (الكينونة بما هي «تمثل»)، وكانط

---

(٦٦) Ibid., tome 2, p. 208.

(٦٧) Ibid., tome 2, p. 11.

لمزيد من التفاصيل، انظر: Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 135.

(٦٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 169.

(الكينونة بما هي «الوضع»)، وهيغل (الكينونة بما هي «المطلق»)[٦٩]، وذلك على امتداد ما ينوف على العشرين قرناً.

فإن نحن أدركنا «تاريخ الفكر»، بما هو «حوار مع مواقف جوهرية من كينونة الكائن»، ساغ لنا حينها أن نتبين مقدمات وضوابط هذا التأويل. و**أولها**؛ أن هايدغر لا يفتأ يذكر أن الصلة بتاريخ الفكر أو الفلسفة إنما هي جزء من الصلة بالموروث، وأن لا تاريخ للفلسفة إلا في إطار من هذه الصلة. ولما كانت الصلة بالموروث صلة معقدة ـ إذ هو رمز التحرر والاستعباد في آن، ونبراس الماضي والآتي في الوقت ذاته ـ كان أمر «تاريخ الفكر»، الذي يمتح من هذه الصلة، أمراً معقداً بدوره. ولئن نحن حاولنا أن نذكر ضوابط هذه الصلة وجدنا، على جهة السلب، أنها ما كانت صلة بشأن «الأمر الذي مضى وانتهى». كلا؛ ما كانت الصلة بالموروث صلة تأريخية، وإنما هي صلة تاريخية؛ بمعنى أنها ما كانت أبداً صلة بما انقضى شأنه وانتهى أمره أو هو آيل إلى الانتهاء والانقضاء. ما كانت الصلة بالموروث صلة بالماضي كما يزعم العلم التاريخي. فشأن الموروث ألا يسلمنا إلى قهر ماضٍ ولّى بلا رجعة، وإنما الشأن فيه، بالضد من ذلك، أن يحررنا من الماضي. وهو التحرير الذي يهدينا إلى الحوار مع ذاك الذي كان[٧٠]. إنما الموروث الأحق بالوراثة الأجدر ما كان شأنه أن نحمله على أظهرنا كأنه عبء مضى، وإنما هو الذي شأنه أن يحملنا ويحررنا إذ ينخرط بنا في الشأن الآتي لا في الزمن الماضي[٧١]. ومن ثمة، كان التقليد ـ أو الموروث ـ تحريراً. وبما هو تحرير، فإن من شأنه أن يكشف لنا عن الكنوز المستورة لما كان ولما هو كائن ولما هو آتٍ[٧٢]. ولئن نحن نظرنا إلى التقليد والتراث، من حيث هو ما نتعلق به، صار لنا قسراً. ولئن نحن نظرنا إليه، من حيث هو ما نستأثر به، صار لنا حرية. وإنه للقسر الذي من شأنه أن يحررنا[٧٣]. وما كان الاستئثار به ليتم إلا بتقويضه أو هدمه. ولهذا، فإنه عادة ما يقرن هايدغر فعل «الهدم» بفعل «الاستئثار»، وفعل «التقويض» بفعل «التحرير»[٧٤].

---

(٦٩) Ibid., tome 2, p. 185.

(٧٠) Heidegger, *Questions I et II*, p. 322.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(٧٢) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 222.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٧٤) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 129.

ولئن لم تكن الصلة بالموروث صلة بما مضى، فإنها صلة «حوار» بما هو قائم أو «نقاش» مع المفكرين القدامى. ولهذا لتجدنّ هايدغر يتحدث دوماً عن «الخطوة المتوارية». وإنه ليتحدث الحديث المستأنف عن «الحوار مع الموروث»[٧٥]، و«الحوار مع الفلاسفة»[٧٦]، و«الحوار مع الميتافيزيقا»[٧٧]، و«الحوار مع الفكر الغربي»[٧٨]، و«الحوار مع المفكرين»[٧٩]. . . وما كان هذا الحوار المطلوب لعبة تتسلى بمقارنة آراء المحدثين والقدامى، وإنما هو «مساءلة مستعجلة تمليها ظروف تاريخية»[٨٠]؛ يعني مآل الكينونة في زمن الحداثة، أو ما أسماه «حاجة الكينونة» و«خصاصتها» و«شقوتها». فهنا «الحوار مع الماضي» مستملى من المستقبل، وما كان الأمر على الضد. وليس هو مجرد «مناقشة» أو «تبادل آراء»، بل هو «حوار حقيقي». وكنه الحوار الحقيقي، بخلاف الحوار الشبيهي، ألا يكون مجرد «مناقشة»[٨١]. وهو ليس استئناساً بالطريقة التي عالج بها القدماء المسائل الفلسفية، وإنما هو نظر في ما قالوه، وذلك بما هو القول الذي ما مضى، وإنما لا زال يحكمنا. ولهذا، فإنه لم يكن هذا الحوار «حواراً تأريخياً»، وإنما كان «حواراً تاريخياً»، ولم يكن «حوار وجهات نظر»، وإنما هو «حواراً فكرياً» كان. وما زال هايدغر يصف هذا الحوار بوصف «الحوار التاريخي»[٨٢]، ويسمه بوسم «الحوار الفكري»[٨٣]، وينعته بنعت «الحوار الدائم». . .[٨٤].

والحوار مع المفكرين يقتضي، بادئة، ضرباً من «الإقرار بالعرفان» للأمر

---

(٧٥) انظر مثلاً: Heidegger: *Le Principe de raison*, p. 119, et *Questions I et II*, p. 289.

(٧٦) انظر مثلاً: Heidegger, *Questions I et II*, pp. 333-334.

(٧٧) انظر مثلاً: Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 71.

(٧٨) انظر مثلاً: Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 221.

(٧٩) انظر مثلاً: Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 118.

(٨٠) انظر مثلاً: Jean Greisch, «Bulletin de philosophie. La Raison herméneutique en débat = Philosophical Report. The Hermeneutical Reason in Discussion,» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 78, no. 3 (1994), pp. 438-439.

(٨١) Heidegger, Ibid., pp. 171-172.

(٨٢) انظر مثلاً: Heidegger: *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 117, et *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 135.

(٨٣) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 120.

(٨٤) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 135.

«الذي كان» (das Gewesene)؛ أي لذاك الأمر الذي ما «مضى» وإنما هو ما فتئ «يكون». وهو ليس عرفاناً عاطفياً ووجدانياً ورومانسياً، شأنه أن يتم بالوجدان والذوق والكشف، وإنما هو عرفان فكري(٨٥). والحوار التفكيري هذا، من حيث أبعاده الزمنية، حوار ثلاثي: فهو يمتد إلى الماضي فيستذكر. ومن ثمة كان حواراً استذكارياً. غير أنه لا يستذكر ليبقى يجر أذياله وراء الماضي، وإنما ليكون إلى الحاضر ناظراً(٨٦). وذلك ما دام الموروث ما زال يحمل في ثنايا ذاته إمكانات وتوجهات يأتمر بها الحاضر. ومن ثمة فهو حوار استحضاري. ثم إن انهمامه بالماضي والحاضر ما كان من شأنه أن يحجب عنه صفحة المستقبل. فهو الحوار الذي يقبل على المستقبل فيستنظره. فهو بهذا حوار استشرافي. وبالجملة، الحوار مع الموروث حوار استذكاري استحضاري استشرافي. ذاك هو صلب «العرفان» للموروث.

والحال أنه لئن كان للعرفان من أمر يفيده، فإنه يفيد، بدءاً، «التكرار»، أو قل: «الاستئناف»؛ نعني تكرار الماضي واستئنافه. ألَا إن «التكرار هو التراث نفسه»(٨٧)، وذلك بما هو العودة إلى إمكانات الإنسان التي كانت والأوبة. وليس معناه «استنساخ» «ما كان»، وإنما هو استجلاء ما غمض منه وخفي، بما أفاد تكراره للاستئثار به لا لاستنساخه(٨٨). كلا؛ ما كان التكرار استنساخاً لطبعة الماضي، ولا استكراهاً للحاضر على الارتباط بما مضى ومات، وإنما هو استخلاص إمكاناته المضمرة؛ أي الاستعلام عنها واستخبار أمرها وشأنها؛ ومن ثمة تحريرها من انحجابها وحفظ قوّتها الداخلية التي شكلت نبعها وأصلها(٨٩). وحده ذلك العمل يسمح «بإبقاء الموروث حياً»(٩٠). وبعد، «أوَليس من شأن التراث أن يبقى دوماً غنياً بالحقيقة التي يحتويها»؟(٩١) أوَليس هذا يُلجئنا إلى

---

(٨٥) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 120.

(٨٦) Heidegger, *Questions I et II*, p. 381.

(٨٧) Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. de l'allemand par François Vezin; texte établi d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (1re partie) et Jean Lauxerois et Claude Roëls (2e partie), bibliothèque de philosophie. série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 1986), p. 450.

(٨٨) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 122.

(٨٩) Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. de l'allemand par Walter Biemel et Alphonse de Waelhens; introduction de Walter Biemel et Alphonse de Waelhens, collection Tel; no. 61 (Cher: Gallimard, 1981), p. 261.

(٩٠) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 118.

(٩١) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 188.

استئنافه بأحي الاستئناف؟ أوَليس الاستئناف الحي يقتضي منا فهمه، لا الفهم الميت، وإنما «الفهم الحي» الذي من شأنه تملك الموروث والاستئثار به لا بما هو معرفة ميتة به؟[٩٢]

فقد تحصل، أن مفهوم «العرفان» يستدعي مفهوم «التحرر». والحال أنه مثلما الموروث أداة تحرر، فإنه قد يصير أيضاً أداة استعباد. ومثلما أننا قد نستأثر به، فكذلك قد نُستتبَع له. ذلك أنه ثبت أن لا أحد بمكنته أن يقفز في ما وراء الموروث، مثلما لا مكنة للمرء بالقفز وراء ظله. أكثر من هذا، لئن تبدى لنا الظل، فما الموروث لنا بمتبدّ، بل هو ما به تتبدى الأشياء، ونحن نفكر به لا فيه. وحتى إن حدث لنا أن فكرنا فيه، فبه. وقد تحصل عن هذا، أن المورث ـ الشبيهي ـ قد يحجب الموروث ـ الحقيقي ـ وراء الأمر البديهي ويعمي على الأصول والمنابع، بل إنه قد ينسينا أن للأمور أصلاً، مدعياً أنه يكفينا بذاته، وأننا لا نحتاج إلى بذل الخطى في ما وراءه[٩٣]. ومن ثمة، فإن هذا التراث، بمعناه الشبيهي، «سقوط» ـ مثلما كان ذلك شأن ميراث العصور الوسطى؛ إذ تحولت خبرات اليونان الحية الأصيلة في درك كنه الكينونة إلى محض هشيم وتخشبت واستحجرت وصارت إنشاءات دوغمائية وحيلاً تعليمية، فصرنا أمام موروث مجمد ومحنط لا سبيل إلى التعامل معه إلا بهدم تحجره وتقويض تخشبه وإسالة جامده[٩٤]. ذاك هو معنى «التحرر» من الموروث عند هايدغر، لا بمعنى استبعاده أو إقصائه أو تركه وراءنا يلقي مصير نسيانه ـ إنما الموروث لا يمكن استبعاده بقرار سلطوي، وإلا أصيب المقرر بالعمى[٩٥]، ولا إمكان للخلاص من التراث إلا بالإقبال عليه، ولا مكنة للتخلص من الموروث إلا بالانحشار فيه[٩٦]. إنما التحرر، بالضد من ذلك، يقتضي «الاستئثار» بذلك الشيء المتحرر منه وتملكه؛ أي أن مبتدأ التحرر الإقرار ومنتهاه الاستئثار[٩٧]. والحاجة إلى ذلك متأتية من كون «تاريخ البشرية يشهد

---

(٩٢) Martin Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, préf. de H. G. Gadamer; postf. de H.U. Lessing; trad. de l'allemand par J. F. Courtine, TER bilingue (Mauvezin: Trans-Europrepress, 1992), p. 19.

(٩٣) Heidegger, *Etre et temps*, p. 47.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٩٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 184.

(٩٦) Greisch, «Bulletin de philosophie. La Raison herméneutique en débat = Philosophical Report. The Hermeneutical Reason in Discussion.» p. 441.

(٩٧) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 506.

على أنه لا يمكن تجاوز الأمر الجوهري بأن ندير له ظهرنا أو أن نتحرر منه ظاهر التحرر بنسيانه. فالشأن الجوهري لا يفتأ يعود، وذلك حتى من غير إرادتنا، ومع إدارتنا الظهر له. إنما تبقى المسألة فقط مسألة معرفة ما إذا كان عصر ما مستعداً لمواجهة الأمر، وما إذا كان يقوى على تلك المواجهة»[(٩٨)]. هذا مع سابق العلم أن «الأحدث والأجد ليس هو على الدوام الأفضل والأجود. وما تبقى المعرفة حية إن هي نسيت تالد موروثها وعظيمه»[(٩٩)]. إذاً، ليس المطلوب القطع مع الموروث، وإنما المنشود تملكه وتحويله[(١٠٠)]. والمتأتى عن هذا، ضرورة محاورة التراث، وذلك لا لأن ثمة تراثاً جيداً وآخر فاسداً وواحداً حقيقياً والآخر شبيهياً وحسب، وإنما لأن ثمة «تراث أصيل» يجب الإقبال عليه، وآخر «هجين» يلزم الإدبار عنه[(١٠١)]. ذلك أنه منذ عهد أفلاطون وأرسطو (القرن الرابع قبل الميلاد) صار الفكر تحصيلاً لما تقدمه، وصار التحصيل حصاداً وحصاد حصاد، وهكذا دواليك حتى ما عاد ثمة محصول وإنما هشيم يحصد. ولذلك، فإنه آن الأوان، في عرف هايدغر، لعمل حصاد جديد هذه المرة، لا حصاد هشيم وإنما حصاد أصل النبتة نفسها وحقلها ومنبتها. أكثر من هذا، يدعونا هايدغر إلى أن نتعلم الحرث، عوداً على بدء، وذلك بالبدل من أن نظل نروى من المشرب ذاته الذي تم استنزافه حد نبضه[(١٠٢)].

ولن يتحصّل لنا ذلك إلا بما سمّاه هايدغر «التقويض» أو «الهدم» (Destruction). ذلك أن الفلسفة إذ تتقلب في عصور التاريخ، فإنها تحمل رواسب تأويلات ومفاهيم لا تفتأ تصل من التشابك والتراكم حد التعارض. ثم إنها لتحجب البذرة الأصلية التي أنشأتها ونمتها. ومن ثمة، فإنه لزم إعمال معول «التقويض» و«النقض» بغاية استعادة الموروث الأصيل. ونحن إذ تسلمنا الموروث اليوم، فإننا تسلمناه وقد ثقل علينا أن نتخلص من التفسيرات المتراكمة التي أثقلته وحجبته، وذلك حتى ما صرنا نتبين الدواعي الحقة

---

(٩٨) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 18.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٠٠) Heidegger, *Questions I et II*, p. 335.

(١٠١) Greisch, «Bulletin de philosophie. La Raison herméneutique en débat = Philosophical Report. The Hermeneutical Reason in Discussion.» pp. 438-439.

(١٠٢) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 55.

الخفية من القشور المحيطة. فلنا إذاً عودة «هادمة» إلى الأصول والمنابع الأولى. . . ومن ثمة، كان «الحوار» مع «تاريخ الفلسفة» «حواراً هدمياً» لا يقتضي تفسير الأمور الماضية، ولا النظر فيها والاقتداء بها والاحتذاء، وإنما يقتضي القدرة على تملك هذا الموروث والاستئثار به. فما كان الأمر، على التحقيق، أمر كوننا ننتمي إلى تقليد ما، وإنما هو، على التدقيق، كيفية هذا الانتماء وحيثيته(١٠٣).

ولا يُظَنّنّ أن التسمية ـ «الهدم» أو «التقويض» ـ تدل إلى المرام دلالة حقيقية؛ أي تعني دلالة «السلب» بما يفيد «تفكيك» أجزاء التراث و«بتر» أطرافه تفكيكاً عنيفاً وبتراً مستكرهاً. وإنما، بالضد من ذلك، عنت هذه التسمية التفتيش عن الإمكانات الإيجابية التي يحويها التراث. ما يفيد فحص حدوده وتخومه. كلا؛ ما كانت صلة التقويض بالموروث صلة سلبية، وإنما نقدها ينصبّ بالأحرى على الحاضر وطريقة معاملته للماضي. وبدلاً من الرغبة في دفن الماضي، بما هو ما لم يعد يعتبر، فإنه الهدم يعمد إلى استعادة الماضي. فلا يظهر بذلك طابعه التقويضي السلبي إلا بدوا مضمراً وغير معلن(١٠٤). وبالجملة، ما كان التحرر من آسار التقليد ليعني من أمر سوى الاستئثار به، وذلك بجعله موروثنا حقاً وفعلاً(١٠٥). وما كان الهدم نكراناً للتراث، وإنما هو عرفان. وما هو بإحالة له إلى السدى والفراغ والعدم، وإنما هو تملك إيجابي له واستئثار(١٠٦). وما هو بتدمير للنصوص وتقويض، وإنما هو إعادة ترتيب لها؛ مع كنس الميت منها وكذا الميت من جامد العبارات والمفاهيم. وما كان هو عمى عن التراث، بل هو إصغاء له وتحرير للأذن حتى تستأثر بالتراث الذي يحررنا وتمجّ ذاك الذي يأسرنا(١٠٧). وحتى حين يستخدم هايدغر ـ في أعنف عبارة له عن الصلة بالتراث ـ التعبير: «يلزم أن تكون من مسؤولية الأخلاف قتل الأسلاف»، فإنه لا يفتأ يضيف ـ مستدركاً منفلت العبارة ـ بأنه لئن كان على الأخلاف أن يخضعوا الأسلاف لقتل محتوم وينفذوه، فإن القتل ما كان ليفيد شيئاً آخر هنا سوى الذهاب

---

(١٠٣) Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 31.

(١٠٤) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 48-49.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(١٠٦) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 41

(١٠٧) Heidegger, *Questions I et II*, p. 335.

بالسؤال أقصى حد وتخم لم يفكر فيه قدماء المفكرين. وهذا يفترض، بداية، الاستئثار بتراثهم. وبعد، إن في قتله لإحياء له[١٠٨]. فلئن كان لأمر «هدم» تراث الأسلاف (ab-bauen)، أو (de-struere)، أن يعني شيئاً، فإنه لا يعني سوى نكث غزله ونقض نسيجه (dé-faire)، لا اجتياحه وتدميره. وما يكون ذاك الذي من شأنه أن يتم نقضه فيصير أنكاثاً؟ إنه كل ما من شأنه أن يحجب معنى الكينونة ويسد عليه منافذ البُدُوِّ[١٠٩]. فالهدم إجلاء الحجب التي طالما أسدلت على مفهوم «الكينونة» الأصل (الحضور)[١١٠]. هذا مع العلم السابق أن هذه الحجب لم تكن من الصدفة بشيء.

والحال أن لا إمكان للنظر في التراث، وفاء وهدماً، ولا إمكان للحوار مع الموروث، أحق الحوار لا أشبهه، إلا بتوسل أدوات نظر أساسية. وهي باعتبار هايدغر أربع: «القراءة»، و«الفهم»، و«التأويل»، و«الترجمة». وهذه الآليات الأربع تهتدى بهدي واحد، وتتعالق في ما بينها أشد التعالق، وتتطالب أشد التطالب. وبينها تعالقات مثنوية وثلاثية ورباعية.

هذه **القراءة**؛ مثلما الصلة بالتراث صلة تكرار واستئثار، فكذلك هي القراءة تكرار العمل المقروء ومعاودة له وتجديد وتملك. وهي أيضاً قراءة متعددة، أو قل: إنها قراءات، وذلك بحيث لا يوجد نمط قراءة واحد للنصوص الفلسفية، بل حتى للنص الواحد. إنما شأن النص أن يقرأ، لدى هايدغر، القراءات المتعددة. إذ ما يفتأ يطالعنا مفكر الغابة السوداء في كل مرة بقراءة مخصوصة لفيلسوف، بل لكتاب من كتبه، بل إنك لتجده ينوّع القراءة الواحدة للكتاب الواحد بأشد التنويع ـ وذلك على نحو ما فعله مع نيتشه وكتابه **زرادشت**[١١١]، أو ما فعله مع أفلاطون وأمثولته عن الكهف[١١٢]. ذلك أن الشأن في المقروء، عند هايدغر، أن يكون غني الدلالات[١١٣]، مثله في ذلك مثل الحوار الأفلاطوني الذي لا ينضب معيناً. أكثر من هذا، إن تعدد

(١٠٨) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 45.

(١٠٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 426.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٤٨٢.

(١١١) انظر مثلاً: Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 124.

(١١٢) انظر مثلاً: Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*.

(١١٣) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 113.

المعنى هو العنصر الذي يجد الفكر فيه ذاته ويستقوي به؛ شأن السمكة لا تحيا إلا في عنصر الماء وقد تعدد عمقاً وشساعة وفورة وهدوءاً ودرجات سخونة ودركات برودة؛ فإذا ما نحن نقلناها إلى المستوى الواحد، وليكن الرمل الجاف، ما ملكت لنفسها من أمر إلا احتضارها وموتها.

وتقتضي القراءة، سلباً، النكوف عن الانتقادات المتسرعة والاعتراضات الجزئية والظرفية والحيثية. كما تقتضي، إيجاباً، مرافقه العمل المقروء رفقة أناة وجلد؛ أي رفقة بذل الجهد وإفراغ الوسع[(١١٤)]. لكن هذه المرافقة القرائية لا تفيد معنى ترك العمل كما هو عليه أو تلخيصه أو تكراره أو اجتراره ـ وإلا بقي العمل صامتاً مطبقاً معجماً ـ إنما القراءة الإضافة؛ تعني تثمير النص بمساءلته حي الأسئلة. وذلك باعتبار أن في السؤال الحي حياة النص المقروء، وفي موته مماته. فلئن كان المضمون سكوناً، فإن السؤال حركة وفورة[(١١٥)]. ولهذا، ما فتئت تعلو مقروءات هايدغر زوبعة من «الأسئلة الجذرية»؛ بحسب عبارة أحد قرائه[(١١٦)]. إن مجرد سرد مضمون ما يوجد في النص واجتراره، لا يضمن للقارئ فهماً فلسفياً حقيقياً، إنما محاورته هي الأهم. وهي محاورة إثراء لا محاورة إفراغ، ومحاورة إثمار لا محاورة إفقار. وكأن معيار هايدغر القرائي ما كان هو: هل قرأت النص وتمثلته ولخصته وأعدت بسطه؟ وإنما هو: ما ذا أضفت إليه؟ أفهلّا أثمرته وأنتجته وأخصبته؟

والحق أن مفهوم «الإثراء» هذا هو **أول الفهم**، وذلك بما ثبت من أمر «الفهم» أنه «تجاوز خلّاق مبدع»[(١١٧)]. ذلك أن ذاك الذي أنست نفسه فهم مفكر ما، لم يستحل عليه أن يجد المهم لا في ما اعتبره المفكر المعني كذلك، وإنما في ما صمت عنه أيضاً وسكت[(١١٨)]. والحال أن للفهم عند هايدغر ضوابط. وأهم هذه الضوابط القاعدة الهرمنوطيقية الشهيرة التي ما فتئت تتردد في تضاعيف مؤلفات هايدغر، تنظيراً وإعمالاً وقولاً وتمشية؛ نعني

---

(١١٤) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, pp. 76-84.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١١٦) Hans-Georg Gadamer, *Années d'apprentissage philosophique: Une Retrospective*, trad. de l'allemand et présenté par Elfie Poulain, idées (Paris: Critérion, 1992), p. 258.

(١١٧) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 29.

(١١٨) Martin Heidegger, *Platon, «Le sophiste»*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine [et al.]; sous la responsabilité de Jean-François Courtine et Pascal David, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 2001), p. 52.

دعوته إلى إمكان: «أن نفهم فكر الفيلسوف بضرب من الفهم أفضل مما أتيح له فهم ذاته». كذا فعل في فهمه لفلسفة دانس سكوت حين حاول الذهاب بمذهبه إلى أقصى حدوده التي ما أدركها سكوت نفسه ولا وعى بها أو استطلع طلعها[١١٩]. وكذا فعل مع رينيه ديكارت حين بحث في ما نزعت إليه إشكاليته الفلسفية، لا في ما أفصحت عنه في أقوال معتبرة[١٢٠]. وبهذا سلك مع إيمانويل كانط حين سعى إلى الابتعاد عن مجرد الوصف الحرفي لقضايا فلسفته إلى بيان أصول استشكالها. وبعد، أوَليس كانط نفسه هو أبو القاعدة الهرمنوطيقية التواقة إلى «فهم مؤلف أفضل مما فهم ذاته»، وذلك بما ثبت من أن شأن المؤلف أنه قد لا يعمد إلى تحديد مفهومه التحديد الأكمل، كما قد يعمد هو إلى التفكير ضد مراده؟ أوَلم يجر هايدغر هذه القاعدة على كانط نفسه، محاولاً فهمه بضرب من الفهم «أفضل مما فهم ذاته»؛ أي أنه تقصد «ما أراد قوله»؛ بما أفاد أصول وينابيع ما أراد قوله، واطّراح توصيفاته وتحليلاته المعروفة المتبذلة؟[١٢١]

ولربما كان الدافع إلى تبني هذه القاعدة المُشْكَلَة، أن المفكر الحق إنما هو مَن مِن شأنه أن يتجاوز نفسه على الدوام، فلا يقف الموقف ذاته ولا يقيم المقام نفسه، وإنما هو يبعد دوماً عن موقفه ولا يدري أنه بَعُد، وذلك من غير أن يتأتى له أن يدرك بعده ذاك[١٢٢]. ولربما أيضاً لأنّ لا مفكر من شأنه أن يفهم نفسه، مثله في ذلك مثلما هو الحال مع الشاعر. وفي هذا إيفاء بقاعدة هرمنوطيقية أخرى مفادها أن فهم المفكر لذاته يبقى أمراً بلا فائدة أو اعتبار. فحيثما يتم إنجاز عمل جبار، فإن المنجز نفسه لا يعي عظمة فعله وفرادته[١٢٣]. ولا يفهمن من القاعدة الأولى الرغبة في العلو والتمدح وادعاء الخلف الميزة على السلف، وإنما معناه، بالضد من ذلك، التعرف في ما كتبه السلف إلى أعز ما يطلب. ولئن «لم يكن من الضروري أن يفهم الخلف

---

(١١٩) Martin Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. de l'allemand et présenté par Florent Gaboriau, classiques de la philosophie ([Paris]: Gallimard, 1970), p. 42.

(١٢٠) Heidegger, *Etre et temps*, p. 137.

(١٢١) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, pp. 22-23.

(١٢٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 250.

(١٢٣) هايدغر مذكور في: Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 443.

السلف» ـ إذ قد يحدث أيضاً «ألا يفهمه» ـ فإنه «لما يفهم الخلف السلف، فإنه يفهمه بأفضل الفهم»[١٢٤]. إن الأمر الذي ينبذل لنا إمكان فهمه هو الأعلى والأجلّ. وإن من شأن المفكر الذي يفهم سلفه فهماً أفضل أن يترك هو نفسه مكانه لفهم الأخلاف له بأفضل الفهم. ذلك أن ما من جهد فلسفي حق إلا ومن شأنه أن يشمل ظلاله بذاته، وأن يعين على تبين عثراته. وما الجهد بمطلق. إن الجهد متناه. وإن في تناهيه الحق إطلاقيته. وإن الفهم الأفضل لاستئثار بالمفهوم لا اطراحه. وما أعظم أن نجدد لفلسفة قدرتها على قول ما أرادت قوله. وما من سبيل لذلك سوى محاورتها المحاورة المفكرة[١٢٥].

وإلى هذا وذاك، فإن فهم الفيلسوف، الفهم الأفضل، لا يعني إلحاق فكره بمدرسة ما، أو حشره باتجاه وحبسه في تيار؛ على نحو ما يرومه مؤرخو الفلسفة من وصل فكر الخلف بفكر السلف على سبيل القول بمبدأ «التأثر»، وإنما أن ننسب إليه أكثر مما ملكه حقاً؛ أي أن نغذي فكره ونثريه. وذاك هو «تثمير» فكر مفكر. فلئن كان من شأن الفيلسوف المبدع أن يدع قارئه يفهمه على نحو أفضل مما فهم ذاته ـ وذلك ما دام من شأن كل عمل فلسفي جليل أن يقود الفلسفة إلى موقع أجلّ من ذلك الذي احتله، إذ يفتح الآفاق، ويهب الامكانات، ويوحي بجديد البوادر والنوازع، ويستحدث الدوافع والملامح التي بها يتجاوز[١٢٦] ـ فإن من شأن الفلسفة الحقة ألا تنهض إلا بغاية أن يتم تجاوزها. هذا مع سابق العلم أن «التجاوز» هنا لا يفيد معنى «الدحض» لما قد تحويه من براهين باطلة وآراء مضلة، وإنما يفيد قابليتها لأن تثرى، وأن ينظر الناظر لا إلى ما «فكرت فيه»، وإنما إلى «ما لم تفكر فيه»[١٢٧].

ذاك مدخل **التأويل**. والحق أن هايدغر عادة ما يجعل من الفهم والتفسير والتأويل أموراً متطالبة القاسم المشترك بينها إثراء النص وتثميره وإغناؤه..وقد سبق أن نبهنا إلى أن التفسير ليس مجرد تحصيل معنى النص، وإنما هو إثراء له وتثمير واستئثار به وتملك؛ وذلك بتوسل المعنى المتجدد الذي يهبه الشارح له من عندياته. ولا نقصد بالعنديات هنا عندياته النفسية، وإنما أسئلته

---

(١٢٤) رأي لهايدغر ورد في: المصدر نفسه، ص ٤٥٣.

(١٢٥) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»,* pp. 23-24.

(١٢٦) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 29.

(١٢٧) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 234.

عنينا، لا سيما منها أساسها؛ نعني «سؤال الأسئلة» بما هو السؤال عن دلالة «الكينونة» في نص الفيلسوف. ولئن اعتُرض على هذا الأمر بالقول: إنه لربما قاد التفسير إلى فهم النص بما خالف وارده، فإن هايدغر لا يخشى من أن يفهم النص ويفسر على غير وجهه الذي ورد عليه؛ شريطة أن تكون مخالفة فهم النص متعلقة «بالأمر نفسه»؛ يعني بمسألة الكينونة ذاتها(١٢٨). وفي شأن التأويل، يقيم هايدغر عادة ضرباً من التعارض بين «المعرفة التاريخية» بالنص وتأويله. فلئن كانت الأولى تسعى إلى بيان حيثياته ودلالاته التاريخية، فإن الثاني يسعى إلى تملك الماضي والاستئثار به حياً(١٢٩). ولئن كان من شأن تفسير فكر مفكر ما، تفسيراً تاريخياً، أن يقف عند «المعطى» فلا يتجاوزه، فإن التأويل لا يقف عند فرضيات عمل المفكر وشروط تأليفه وحيثياته، وإنما يحملك إلى ما وراء ذلك(١٣٠). فالتفسير بهذا المعنى قتل لإبداعية العمل، لا سيما إن لجأ إلى فكرتي «التأثير» و«التأثر» (التآثر)، مبيناً اللاحق والسابق والمنفعل والفاعل.

ولئن تبدى التأويل على هذا النحو تعنيفاً للنص واستكراهاً له، فإن هايدغر يقر أن لا تأويل إلا وصاحبه قدر من الاستكراه والتعنيف(١٣١). إذ «لا محالة أن ما من تأويل إلا وينهض على إعمال العنف والاستكراه». بيد أنه ليس العنف بما هو التحكم الذي يصل حد الاستيهام والهذيان، وإنما هو التأويل الذي ينقاد إلى قوة فكرة خلاقة ملهمة ليستقوي بها على النص. وإن قوة هذه الفكرة لتشفع لمؤول أن يجازف ويغامر ويخاطر باستسرار سر العمل الفكري واستبيانه(١٣٢). ولئن كان على التأويل الحق أن يبين عما تمنع على قول النص أن يُقال له، فإن في هذا مسوغاً لاستكراهه على أن يبوح بما أسرّه وعجز عن ذكره(١٣٣). فلأن نضيف لفكر ما من عندياتنا، معناه أن يستقوي بنا ويستعظم. ولا استقواء إلا بقدر من الاستكراه والتعنيف(١٣٤).

ولعل الحديث عن طابع التأويل العنفي الاستكراهي قد أفضى بنا، من

---

(١٢٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 258.

(١٢٩) Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 18.

(١٣٠) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 29.

(١٣١) Heidegger, *Questions I et II*, p. 442.

(١٣٢) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 256.

(١٣٣) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 168.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٢١١.

حيث لا ندري، إلى الحديث عن هدميته أو تقويضيته. ذلك أن التأويل هدمي بطبعه: «ما من تأويل فلسفي إلا وهو بذاته هدم للنص ونقاش معه وأخذ له من الجذر وسير به السير الأقصى». وذلك لا بمعنى أنه تشكيك، وإلا لن يصير إلا تكراراً لما قيل، ومن ثمة، مسخاً أقل قيمة من الأصل، بغيته المستحيلة التماس وجه الفيلسوف الحقيقي؛ شأن الباحثين عن «كانط الحقيقي» مثلاً. والحق أن لا وجود لكانط حقيقي، إنما كانط هو ملك قرائه وشارحيه ومؤوليه(١٣٥). إنما الهدم ـ ويا للمفارقة! ـ تثمير، وذلك باستطلاع طلع ما لم يفكر فيه مفكر ـ همه السلبي ـ ضمن ما فكر فيه حقاً ـ همه الإيجابي.

والحال أن لا حوار فلسفياً إلا وهو تأويل، ولا تأويل إلا وهو هدم(١٣٦). وما كان الحوار هنا نقداً للفيلسوف أو تفنيداً لأطروحاته، وإنما هو أخذ بيده وبيد النفس ذاته إلى منبع المسألة الأساس؛ يعني مسألة «الكينونة». وينبغي عدم الجمود على الحرف بسلك مسلك أهل الحرف، وإنما البحث عن المغامرة في فكر الفيلسوف، لا بما ما مضى، وإنما بما لا يفتأ يحدث ويتبدى(١٣٧). ولا يستهدف التأويل المذهب الذي قال به مفكر ما، لا ولا الصيغ التي توسل بها بساطاً إلى فكره، وإنما الحاسم في أمر التأويل حركة التساؤل التي بفضلها ينجلي الحق الذي يتضمنه فكر المفكر(١٣٨). ومن ثمة، كان مصير التأويل إلى سؤال يأخذ برقاب سؤال بما يكاد لا يعد حصراً من الأسئلة. ولعله لم يوجد فيلسوف تناسلت الأسئلة في كتبه وتكاثرت بالقدر الذي وُجد في كتابات هايدغر، حتى أمكن عدها سلسلة أسئلة. والتساؤل عنده تأهب على السبيل، وليس إقامة على الموقف. والفكر عنده لا يرسم لسبيله معلماً إلا بسير يطفح بالأسئلة(١٣٩). والتأويل مساءلة عما وراء الأمر ذاته، وما كان مجرد استنساخ للنص، وإنما هو تثمير له يتسلم النص، بدءاً، فإذا به يسلمه إلينا، عوداً، بعدما يكون قد جدده تجديداً(١٤٠).

وحقيقة التأويل أنه تحاور مع المفكر في ضوء المسألة الأساس؛ نعني

---

(١٣٥) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 164.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(١٣٨) Heidegger, *Schelling. Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 185.

(١٣٩) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 248.

(١٤٠) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 232.

«مسألة الكينونة»[١٤١]. فما من تأويل، إن كان حقاً تأويلاً لا تعليقاً، إلا وهو محاورة للقول الفلسفي. وما من حوار يجمد على الحرف إلا ومآله إلى الفشل[١٤٢]. إنما التأويل يحمل معه الفكر ويثمره. فلا تأويل بلا فكر مؤول[١٤٣]؛ أي بلا فرضيات مضمرة. ولا تأويل صادق الصدق المطلق. إنما استبانة هذا الأمر لا يلزم أن تطوح بنا إلى نسبية تأويلات لا حد لها. فلئن لم يدّع هايدغر أبداً أنه احتكر فهم النصوص التي نظر فيها وأجاد تأويلها كل الإجادة[١٤٤]، ولئن أقر أن المفكر لا «يتحدث» على النحو نفسه دوماً لقرائه، فإنه لم يكن ليرضى أن يعنى مؤرخ الفكر بعد التأويلات المتعددة والتحكيم بينها وتصويب اعوجاجها. فهذا أمر من شأنه أن يدفع مؤرخ الفكر إلى أن يتخلى عن حوار المفكر؛ أي أن يغفل عن تأويله تأويلاً حوارياً.

ولقد أدت **الترجمة** دوراً مهماً، لدى هايدغر، في التأريخ للفكر. وما زال يعوّل على الترجمة حتى أعاد ترجمة كل النصوص التي قام بقراءتها والوقوف عليها. ولم تكن ترجمته مجرد ترجمة أو نقل، وإنما كانت «ترجمة تأويلية» عادة ما استكرهت النصوص استكراها[١٤٥]. والحال أنه ثبت لدى هايدغر أن لا حوار مع الفكر بلا ترجمة تأويلية، بل إن أداة الحوار الأولى إنما هي «الترجمة الحوارية». فهي تعلّة الحوار بامتياز. ولا ترجمة من غير قفزة تسمح للمُؤَوِّل بالحلول في الفكر الأول الأصيل[١٤٦]. وتتبدى لنا ترجمات هايدغر كما لو كانت استكراهاً وعنفاً. لكنه يرى أن «معتاد الترجمة» هو الأمر العنيف. ذلك أن الترجمة هي، بدءاً، تأويل: «ما من ترجمة إلا والأصل فيها أنها تأويل»[١٤٧]؛ أي أنها نفاذ مسبق إلى ما قيل ـ وإلا «أنّى لنا أن نترجم، بدءاً، من دون أن نؤول ما نترجمه»؟[١٤٨] وقد سبق إلى علمنا أن التأويل تعنيف.

(١٤١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 320.

(١٤٢) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 171.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(١٤٤) Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, les essais; 90 (Cher: Gallimard, 1958), pp. 315-346.

(١٤٥) لك أن تتبين نماذج لهذه الترجمات التأويلية الاستكراهية في ترجمة هايدغر لأقاويل ديكارت الواردة في معلمته عن نيتشه، انظر: Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 128-142.

(١٤٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 396.

(١٤٧) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 168.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

أكثر من هذا، ليست الترجمة تأويلاً وحسب، وإنما هي «تقليد». وهي تقليد يشف عن الطريقة التي يقرأ بها عصر ما عصراً آخر[١٤٩]. فالترجمة المعتادة المبتذلة هي التي من شأنها أن تعمد إلى تعنيف النص، على التحقيق، إذ هي تنقله، نقل الحرف، استكراها.

وأول الترجمات التي ألح عليها هايدغر هي ترجمة «كلمات الفكر الجوهرية»؛ يعني «الكينونة» و«الكائن» و«الإنسان». ولذلك كنت تجده يحرص، أشد الحرص، على أن يدير نصوص الفلاسفة القدامى على هذه المفاهيم الثلاثة[١٥٠]. ولئن وجدنا من الترجمات ما أخلّ بهذه القاعدة الترجمية الأولى، فما كان ذلك من باب تقصير التراجمة، وإنما نمّ عن حال صلة الإنسان بالكينونة في ذاك العصر[١٥١]. على أن المسألة ما كانت مسألة تدقيق اصطلاحات وتوليدها، وإنما هي مسألة فكر؛ ومن ثمة، مسألة صلة بالكينونة[١٥٢].

وثاني الترجمات التي ألح عليها هايدغر ترجمة «أقوال» الفلاسفة الأوائل، أو قل: كَلِمَهُم، بما الكَلِمُ القول الفلسفي الجامع لفكر الفيلسوف. ولذلك وجدته يعيد ترجمة أقوال بارمنيدس وهرقليطس وأنكساغوراس وغيرهم. وما زال يترجم ويعيد، حتى صرت تكاد لا تتعرف إلى المفكر في ترجمته، وصرت بالضد تتعرف إلى الناقل في نص المنقول. ولو أنك جمعت هذه الشذرات المبثوثة في ثنايا أعمال هايدغر وتضاعيف كتبه، وعرضتها على قارئ له بعض الدراية بفكر الأقدمين، ما تعرّف إليها حق التعرف. وتلك غريبة من غرائب هايدغر!

ثانيها؛ أن لا تاريخ للفلسفة ذاك التاريخ الذي اعتاد مؤرخو الفلسفة أن يوقفوه على نظرية المعرفة والنفس. إنما تاريخ الفلسفة لا ينفك عن تاريخ الأنطولوجيا، بل ذاك هو هذا. وليست تعني الأنطولوجيا هنا «نسقاً» أو «مذهباً» أو «مبحثاً»، وإنما هي تعني مسألة «حقيقية الكينونة وأساسها»[١٥٣]. ذلك أنه

---

(١٤٩) Heidegger, *Le Principe de raison*, pp. 213-222.

(١٥٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 403-404.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٤٠٤.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

(١٥٣) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 119.

لما كانت الصلة بالموروث صلة فكر، وكان الفكر فكر كينونة، فإن الصلة بالموروث يلزم أن تستحضر أفهام مختلف العصور للكينونة؛ أي أن تستحضر الأنطولوجيا. ولهذا الداعي، كنت تجد هايدغر يسوي دوماً بين الفكر ـ أو الفلسفة ـ والأنطولوجيا، ويعرف الفلسفة بما هي الأنطولوجيا، أو بما هي «علم الكينونة»[١٥٤]، أو بما هي «التأويل النظري المفهومي للكينونة وبنيتها وخصائصها». فحقيقة الفلسفة أنها أنطولوجيا[١٥٥]. كما كنت واجده عادة ما يكتب: «الفلسفة؛ أي الأنطولوجيا»[١٥٦]، أو بالقلب: «الأنطولوجيا؛ أي الفلسفة»[١٥٧]. ذلك أن «الكينونة هي موضوع الفلسفة الحقيقي والوحيد». وهذا ما شهدت عليه الفلسفة، في رأيه، من بدئها إلى عهد هيغل (القرن التاسع عشر)[١٥٨].

وما من فلسفة كبرى، منذ القدم، إلا أدركت ذاتها، بوضوح درك يقل أو يكثر، بما هي أنطولوجيا، كما بحث أصحابها على وضعها بما هي كذلك[١٥٩]. فالشأن في الفلسفة أن تكون «علم الكينونة» (Une Ontologie)، لا «علم الكائن» (Une Ontique). هذا مع سابق العلم أنه ليس يقصد بلفظ «الأنطولوجيا»، هنا، معناها الضيق، وإنما معناها الشامل هو قصد. إنها علم الكينونة بمعناها الأوسع، أو هي علم مطلق بالكينونة، أو هي علم من شأنه أن يتعالى من الكائن إلى الكينونة[١٦٠]. هذا حتى ولئن تخلى «هايدغر الأخير» عن لفظ «الأنطولوجيا»، فإنه لم يكن ليتخلّى عن تصور الفلسفة بما هي النظر في الكينونة وتأملها. وقلما كنت تجده مميزاً بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الأنطولوجيا. تلقاء ذلك كنت تلفيه يستكره، أشد الاستكراه، أن ينظر إلى الفلسفة بما هي نظرية معرفة، أو نظرية نفس، أو بما هي نظرة للعالم. مثلما استكره النظر إلى «وقائع» المذاهب وحيثياتها و«الآراء» وتفاصيلها والمعارف وتفانيها، ومال إلى التركيز على «ما يستحق الفكر ويستأهله»، وعلى «القضية نفسها» أو «الأمر ذاته»؛ نعني مسألة «الكينونة» بوصفها

---

(١٥٤) انظر مثلاً: Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 29-30.
(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.
(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.
(١٥٧) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 83.
(١٥٨) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 28.
(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

«المسألة الأم»، وذلك ما دامت هي «لا مسألة أوسع منها، ولا أعمق، ولا أكثر أصالة وجوهرية»[١٦١]، وبوصفها «مشكلة الفلسفة الغربية الصميمية، ولا مشكلة أشد منها صميمية»[١٦٢]، وبوصفها «أولى المسائل وآخرها»[١٦٣]، و«المسألة الموجهة للفلسفة والجوهرية»[١٦٤]. وما زال هايدغر يصل الفلسفة بالأنطولوجيا ويفصلها عن نظرية المعرفة وعلم النفس، حتى عُدّ مؤلف كانط **نقد العقل الخالص** كتاباً في الأنطولوجيا، وهو المصنف الذي يعده مؤرخو الفلسفة مصنفاً بالمعرفة من حيث إمكاناتها وشرائطها وحدودها.

ولكي يتسنى لهايدغر تقرير هذه المقدمة الثانية، لمحته يستلهم تصور المثالية الألمانية للفلسفة، بما هي تفلسف «موضوعي» لا تعلق له بذات الفيلسوف، على نحو ما بسطناه في مستهل كتابنا عن فلسفة الحداثة في فكر هيغل، عاملاً على النظر إلى «الفكر» لا بما هو «فكر ذات»؛ أو قل: فكر فيلسوف، وإنما بما هو فكر الكينونة ذاتها. وكأن لسان حال المفكر الميتافيزيقي يقول: إن كل هذه الأنظار الميتافيزيقية التي نقيدها إنما هي «مواهب»، لأني أكتب الحكمة ولا أدري ما أكتب، وأرقم الكلم ولا أعلم ما أرقم، فأقف مفتقراً إلى ما عند الكينونة أنتظر ما أستمليه منها. ولربما لهذا السبب لا نستغرب لقول هايدغر: «ما الميتافيزيقا أبداً بصنيعة الإنسان»[١٦٥]. فما كانت عنده من «وضع» ذوات مفكرة، وإنما انوضعْت من خلالهم، أو قل حتى وضعتهم و«تفكرت» فيهم لا «فكروا فيها» و«انكتبت» وخرجت منهم من غير اختيار. كلا؛ ما كان الفكر ما تضعه «رؤوس» المفكرين، ولا هو عمل من أعمالها، وإنما هو «استجابة ابتدر إليها صوت المنادي وحددها»؛ يعني نداء الكينونة ذاتها. وإن الفكر لمجيب للداعي إذا دعا؛ وذلك على نحو يكاد يكون جبرياً. وإنه لمصغ للمنادي إذا ما هو نادى. ولحظات ندائه معدودة، والمفكرون، بما هم المنادى عنهم، معدودون. وما كان المفكر يملك الفكر ملكاً، وإنما الفكر ملك الكينونة والمفكر تملكها.

وبعد، «لا يتعلق الأمر هنا بنفسانية الفلاسفة، وإنما بتاريخ

---

(١٦١) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 27.

(١٦٢) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, p. 44.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(١٦٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 265.

الكينونة»[١٦٦]. وما زال هايدغر يلح على هذه المسألة حتى عدّ الكينونة ـ لا المفكر ـ هي التي تفكر، وحتى كاد يسقط من لسانه العبارة: «إن الفيلسوف يفكر»، أو «إنما الفيلسوف المفكر». وبالضد، كم كانت سريعة إلى لسانه الألفاظ الدالة على «فعل» الكينونة؛ فهي التي «تفكر» عبر المفكر وبتوسطه، وهي التي «تنطق» بلسانه، وهي التي «تتفكر» في المفكر «وتُقال» بلسانه، أو قل تستعير لسانه للعبارة أو «تنطقه»، وتستعير قلمه للتدوين أو «تُكتب». ولعل هذا هو ما يفسر قلة عناية هايدغر باستحضار حياة الفلاسفة في أعماله، وذلك حتى لأنك واجد الكتاب الذي يربو على الألف صفحة لا تكاد الصفحات منه التي يفردها للحديث عن حياة الفيلسوف تزيد على العشرين؛ مثلما هو حال مؤلفه عن نيتشه. أوَليس هو الذي يروى عنه أنه إذ عرض في إحدى محاضراته لفكر أرسطو، استهل كلامه عن المعلم الأول بقوله: «ولد أرسطو، تعب، ومات»؟ ولعل هذا هو أيضاً ما يفسر مهاجمته لكل محاولة تفسير فلسفة ما بالاستناد إلى «شروط تأليفها النفسية»، وإلى «أنحاء الحشو المتعلقة بحياة الفيلسوف الشخصية»[١٦٧]، ولجوئه، كلما اضطر إلى الحديث عن حياة المفكر، إلى الإلماع بأن عرضه لحياته، إن حدث، فإنما سيتخذ شكل «عرض وجيز ومبتسر»[١٦٨]. فما حياة الفيلسوف الشخصية، التي تبقى عنده في جوهرها غير ذات بال، بالمدلة لنا على حياته الفلسفيّة وعمله الفكري[١٦٩]. وما شأن التأويل السيكولوجي الضيق للفلسفة إلا أن يسف، إن استند إلى شخصية الفيلسوف[١٧٠]. مثلما يفسر هذا الأمر أيضاً سعيه إلى تجاوز «الإنسان» ـ وحتى «العمل» (L'Oeuvre) بما يعكس الشخص واضع العمل، وبما يحيل إلى المؤلف (L'Auteur) ـ نحو «الكينونة» و«تاريخها» وحملها الإنسان على النظر[١٧١].

ثالثها؛ إن التأريخ للفلسفة تأريخ للميتافيزيقا، وبالذات للأمر «غير المفكر فيه» داخل الميتافيزيقا. ولقد سبق لنا أن ألمعنا إلى أن «الميتافيزيقا»

---

(١٦٦) Ibid , tome 2, p. 394.

(١٦٧) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, p. 76.

(١٦٨) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 19.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٧١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 370.

تتخذ معنى مخصوصاً لدى هايدغر. فهي لا تفيد معنى «المبحث» المخصوص من مباحث الفلسفة الذي يقوم إلى جانب «المباحث الأخرى» ـ من مبحث منطقي وأخلاقي وجمالي وغيرها من المباحث ـ بل إن هم هايدغر كان «هدم» التصور البيداغوجي للفلسفة بما هو زمرة مباحث. وعنده أن لا مباحث في الفلسفة ولا فروع ولا تخصصات. إنما الفلسفة «كل» لا يتجزأ تتنزل الميتافيزيقا منه منزلة القلب والقطب والمركز(١٧٢)، وذلك بما كان من شأنها أنها «الكل» الذي يخترق المباحث كلها ويلمّ شعثها، بل بما كانت كنه الفكر ذاته. ولذلك، فإنه لا غرابة أن يسوي هايدغر بين الفلسفة والميتافيزيقا في العديد من الأحايين(١٧٣)، ولا غرابة أن يردد: ما الميتافيزيقا بمجرد مبحث يضاف إلى مباحث أخرى، وإنما هي، منذ عهد أفلاطون، درك أساسي لحقيقة الكائن في جملته(١٧٤). أكثر من هذا، ما كانت الميتافيزيقا معرفة، بل هي تاريخ. وما كانت «تخصصاً» فلسفياً مدرسياً، ولا كانت «حقلاً» مغلقاً لتحكمات واهمة، وإنما هي أمر تاريخي عليه انبنى وجود الإنسان، وبه كسب تاريخيته من حيث هو إنسان(١٧٥).

وفضلاً عن التنبيه إلى مفهوم «الميتافيزيقا» هذا، لم يعتبر هايدغر الميتافيزيقا «مذهب» المفكر الذي يقول به، وإنما بالضد هي التي من شأنها أنها تملك المفكر وتُنطقه. فما الميتافيزيقا بملك أي مفكر، أنى كان، يستأثر به، وإنما هي التي من شأنها أن تستأثر بالمفكر. وإن مقام الفكر كان دوماً ضمن الميتافيزيقا ومحسوباً عليها(١٧٦)، بما هو طرح السؤال الأنطولوجي عن كينونة الكائن (الأنطولوجي)، مع ذكره الكائن ونسيانه كينونته (الميتافيزيقا). ومن ثمة التعالق القائم بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا من جهة أن الأنطولوجيا نظر في الكينونة والميتافيزيقا نظر في الكائن، أو قل: هي تخبر عن «حقيقة الكائن في مجمله»، أو هي «البنية التي قام عليها النظر في الكائن برمته».

بيد أن ثمة أمرين للنظر: **أولهما**: ضرورة التفرقة بين «السؤال الموجه»:

---

(١٧٢) Martin Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, trad. de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1971), p. 15

(١٧٣) انظر مثلاً: Heidegger: *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 48; *Nietzsche*, tome 2, p. 348, et *Questions I et II*, p. 298.

(١٧٤) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 306.

(١٧٥) Heidegger, *Questions I et II*, p. 71.

(١٧٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 254.

«ما حقيقة الكائن؟»، بما هو سؤال الميتافيزيقا بامتياز، و«السؤال الجوهري» الذي طالما نُسي أو تُنوسي؛ نعني به السؤال: «ما حقيقة الكينونة؟» والميتافيزيقا بالذات إقبال على السؤال الأول، وإغفال عن السؤال الثاني، بل هي هذا الإغفال أو النسيان ذاته. ولهذا السبب، ما فتئ هايدغر يردد القول: إن الحدث الأساسي هو أنه على طول مسار تاريخ الفكر الغربي تم التفكير، منذ البدء، في الكائن من جهة كينونته، بيد أن حقيقة الكينونة ذاتها بقيت متوارية غير مفكر فيها؛ أي أنها بقيت معلقة أو موقوفة بما هي تجربة نظر وفكر ممكنة. أكثر من هذا، إن الفكر الغربي برمّته، بما هو الميتافيزيقا، هو تعليق النظر في هذا التعليق والتوقف عن التفكر في التوقف(١٧٧). غير أنه ما كان من شأن الميتافيزيقا أن تعلن أبداً عن نفسها: «ها أنذا»، ولا كان للمفكر الميتافيزيقي أن يرفع عقيرته بالصياح: «هو ذا أنا أفكر بضرب من التفكير ميتافيزيقي»، بل إنها لتبقى دوماً كنهاً مستتراً. ولهذا يتحدث هايدغر عن كنه الميتافيزيقا بوصفه «الكنه المستتر»(١٧٨).

تأسيساً على ما تقدم، لزم أن يكون التأريخ للفلسفة، على التحقيق، تاريخين: تاريخ لما أقبلت عليه بالنظر، وتاريخ لما أعرضت عنه بالفكر. وإنهما لعلى التدقيق الفعل ذاته: يد واحدة إذ تخط تمحو، أو بالأحرى ذات اليد إذ ينخط بها وينكتب إملاء الميتافيزيقا لما فكرت فيه يمحو ويرمّج لما أعرضت عنه؛ أي ينطمس فيها الشأن «غير المفكر فيه».

ثاني أمر للنظر، هو أن هذا «اللامفكر فيه» ما كان تقصيراً إنسياً أو إهمالاً بشرياً قام به مفكرون أخطأوا وأهملوا، وإنما هو مصير الفكر ذاته أن ينظر في الكائن فينغمر ويستهلك ويعرض عن أمر كينونته إذ يفكر(١٧٩). بل إن اللامفكر فيه هو كنه الميتافيزيقا ذاتها. فمن كنهها أن تشمل «الأمر غير المفكر فيه»؛ أي أن تشمل السر، أو قل: إن ديدنها ألا تسر بالسر(١٨٠). بل إن الميتافيزيقا مصير. وهو مصير تفكير الفكر الغربي في الكائن، مع نسيانه الكينونة(١٨١). ولا أحد من شأنه أن يهرب من مصيره. إنما شأننا الركون تحت المصير والسكون. وحتى

---

(١٧٧) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٢٥٧.
(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٢١٣.
(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.
(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٢١٦.
(١٨١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

إن حدث للميتافيزيقا أن فكرت في الكينونة، ما فكرت هي بكنهها الحقيقي، وإنما بكنهها الشبيهي فكرت. ولئن فكرت بالكينونة، من حيث هي الحضور، فإنها جعلت من الحضور «ثباتاً» و«ديمومة»، لا «انبثاقاً» و«تناهياً» و«زمنية» و«بيدودة». هذا مع العلم السابق أن «الثبات» و«الديمومة» كنه الحضور الشبيهي لا الحقيقي. إن الحضور ليفيد معاني «الانبثاق» و«البروز» و«البدوّ» و«الانفتاح»، وكلها «أفعال» تزمين، بينما «الثبات» و«الدوام» و«البقاء» «أسماء» تدل إلى الجمود على الحال والدوام على الأمر. ومن ثمة، فإن الميتافيزيقا فكر الكينونة الشبيهية، أو هي الفكر الشبيهي بالكينونة. وإنه لفكر زيغ وضلال، لا بما هو ضلال الإنسان، وإنما ضلال الكينونة ذاتها. لقد فكرت الميتافيزيقا في أمر «الثبات» ونسيت شأن «الانبثاق» (الشأن غير المفكر به)[١٨٢]. والذي عمى عليها بهذا الصدد، هو المبدأ المريب: «ما إن نفكر بالكينونة حتى نحولها إلى كائن؛ أي نحرمها من كنهها الحق»[١٨٣]، أو قل: «عندما نحاول أن نفكر بالكينونة تتحول إلى كائن، ومن ثمة يتدمر كنهها»[١٨٤]. فأنى لنا أن نخرج من قَرنَي الإحراج هذين؟

الحق أن هايدغر لم يكن ليهتم بالأمر «المفكر به» في الميتافيزيقا، إلا ليعبر به إلى الشأن «غير المفكر فيه»، فيصير بذلك هم التأريخ للفلسفة هو هم النظر في ما لم تنظر فيه، بل هي أعرضت. وقد انبنت فكرة هايدغر هذه على مقدمات وضوابط:

أولها؛ ما من فكر إلا وهو متناهٍ محدود. ولعل أهم حدوده أن المفكر لا يمكنه، أبداً، أن «يقول» ما يخصه ويميز قوله عن أقوال غيره. وهذا «اللامقول» يبقى دوماً في الوراء مستتراً منحجباً، بل إن «المقول» نفسه يستمد تحديده من «اللامقول» أو مما «لم يُقَل». بيد أن «ما لم يقله» المفكر ليس ملكه الخاص، وإنما هو ملك الكينونة ذاتها. وإن تاريخية المفكر الحقة لتكمن في هذا الأمر بالذات؛ أي في تبين «صوت» الكينونة خلف صوته هو بما هو الناظر في الكينونة؛ أي المفكر؛ وذاك حده الذي يقف بالمقربة منه. ونادراً ما بلغ هذه المرتبة التي هي مرتبة الأصفياء القادرين على تبين صوت

---

(١٨٢) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 146-152 sq.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

الكينونة وندائها خلف صوت المفكر[١٨٥]. وهذا الأمر هو ما يجعلنا نعيد النظر في الصلة بين المفكرين. فحين يتجاوز مفكر ما مفكراً آخر، فإن هذا لا يعني أنه «علم» ما لم يعلمه سلفه ـ إذ كلاهما نهل من النبع نفسه: نداء الكينونة وحثها المفكرين على الإصغاء إليها. ومن ثمة، فإنه لا تقدم لهذا على ذاك. إذ ليس من شأن الفلسفة أن تشهد على التقدم. إنما هو يخرق حدود المفكر الخاصة. وهي الحدود التي لا يعلمها المفكر المتجاوَز، وليس له أن يخبرها بما هي حدوده[١٨٦]. ما كانت هي علاقة مفكر ما بسابقه علاقة تأثر، وإنما هي علاقة «تحرير» الثاني لفكر الأول، وذلك ببيان ما ملكه؛ أي إبراز كنهه وحدوده[١٨٧]. فبين فكر المفكرين، من هذه الجهة، تداعٍ وتطالب: فكر السابق يطلب فكر اللاحق حتى يستوضحه ويحرره ويعين لهُ كنهه وحدوده. ومعنى هذا، أن فكر مفكر ما ليس من شأنه أن يُتجاوز إلا إن أُبين عن «لا مفكره» ورد إلى حقيقة الكينونة كما بدت أول البدو؛ أي بما هي انبذال[١٨٨]. ومن ثمة، ما كان الدينامو المحرك لتاريخ الفكر هو «الجدل» الكاشف عن النقص، وإنما هو «الحوار» الكاشف عن اللامفكر فيه.

ثاني هذه الأمور؛ أن كنه الحقيقة عند هايدغر، بما هي «ما لا ينحجب»، يستدعي اللاحقيقة بما هي الانحجاب. واللاحقيقة لا تفيد عنده، أساساً، معنى الخطأ أو الزلل أو الضلال، كما لا تفيد أن الحقيقة في جوهرها خطأ وخطل، مثلما هو الحال عند نيتشه، أو تقتضي التضامّ مع نقيضها، كما هو الشأن لدى هيغل. إنما معنى الأمر أن الكينونة مثلما هي انبذال (كشف)، فكذلك هي حفظ (ستر)، بل هي هذا وذاك في الوقت ذاته. بل إن الحفظ ما يسمح بالبذل والظهور، ولكنه يبقى متوارياً متخفياً، إذ ينبذل في الكائن وينحفظ في نفسه. ومن ثمة، كانت الكينونة بكنهها مضللة للإنسان مطوحة به متوهة: إنها لعبة وصراع انفتاح وانحجاب وانكشاف واستتار واسترار وإظهار وتجلية وتعمية. وإنها لسر مكنون مصون. وهي سر غير مفكر فيه ولا مكشوف[١٨٩].

ثالث هذه الأمور؛ أنه لا يظنن أن «اللامفكر فيه» أو «لا مفكر الميتافيزيقا»

---

(١٨٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 394.

(١٨٦) Ibid., tome 2, p. 394.

(١٨٧) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 191.

(١٨٨) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 52.

(١٨٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 60.

مفهوم قدحي يفيد «النقص» الذي يعتورها أو الخطأ الذي يعتريها[190]. إنما اللامفكر فيه هو «كنه» الميتافيزيقا «المكنون» «المصون»[191]؛ نعني ما كانت عن التفكير فيه بمعزل، أو قل: ما نسيته هي أو أُنسيته، وذلك بوصفها «امبراطورية النسيان الذي من شأنه أن ينحجب عن نفسه من حيث هو نسيان»[192]. وإن دور مفكر تاريخ الفلسفة لهو تبيان ما لم تفكر فيه الميتافيزيقا وما زال مضمراً مخفياً مكنوناً في ما فكرت به ونظرت[193]، لا بما هو «عيب» و«آفة» أصابت الفكر، وإنما بما هو أمر إيجابي. إذ الشأن في أصالة فكر ما أن تقاس بقدر ما تتضمنه من «لا مفكر به». وإن «لا مفكر» فكر لهو أعظم ما يمكن أن يمنحه هذا الفكر ويهبه لمفكر تاريخ الفكر[194]. وبقدر ما يفكر فكر ما؛ أي ينظر في ما يقتضيه الأمر، يعظم «لا مفكره»[195]. وبقدر ما يكون عمل مفكر ما عظيماً ـ وهو أمر لا يقاس بحجم مؤلفاته ـ يكون «لا مفكره» خصباً غنياً؛ أي ما يفتأ يطفح إلى سطح فكره بما هو ما لم يفكر فيه[196].

تلك هي الميتافيزيقا وذاك لا مفكرها. وببيان هذين الأمرين تتضح معالم «تاريخ الفكر» وضوابط تدوينه كما تصورها هايدغر. غير أن ما قاله مؤرخ الفكر عن هيغل، بما هو أول مفكر في تاريخ الفلسفة، يصدق عليه هو بالذات؛ نعني قوله: إن هيغل ما خص تاريخ الفلسفة بمؤلف جامع، وإنما هو عرض شعثه بمحاضراته في يينا وهايدلبرغ وبرلين. والحال أن هايدغر نفسه ما أفرد لتاريخ الفكر مؤلفاً جامعاً، وإنما انبثت تصوراته وتطبيقاته في تضاعيف كتبه ومحاضراته ودروسه؛ بخاصة منها تلك التي ألقاها في هايدلبرغ على مدار مسار حياة نضجه. أكثر من هذا، لم يطمح هو، على خلاف سلفه، إلى كتاب **تاريخ للفلسفة** تفصيلي يكاد لا يغرب عنه اسم فيلسوف أو مذهب، وإنما هو وقف عند من أسماهم «المفكرون الأساسيون أو الجوهريون»؛ مفيداً بذلك أن «في تاريخ الفلسفة وُجد مفكرون على درجات متفاوتة»[197]، وأنه

(١٩٠) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 77.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٩٢) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 291.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١٩٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 118.

(١٩٥) Heidegger, *Questions I et II*, p. 368.

(١٩٦) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 166.

(١٩٧) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 175.

لم يقف إلا عند أولئك الذين شكل فكرهم «قراراً حاسماً وعظيماً»[198] ـ أولئك الذين كان لهم أن يتخذوا القرار بشأن «هيمنة الكائن» أو «سيادة الكينونة»، وإن هم لم يعوا ذلك أو تفكروه. وفضلاً عن هذا، لم يقف على «جملة» أعمالهم وجوامعها، بل هو توقف عند «المؤلفات الكبرى»؛ من أهم «شذرات» الفلاسفة الأوائل إلى «إرادة قوة» نيتشه، مروراً ببعض محاورات أفلاطون ـ من «جمهورية» و«سفسطائي» و«تياتيتوس» ـ وببعض كتب أرسطو ـ شأن كتاب **الطبيعة** ـ و**تأملات** ديكارت، و**نقد** كانط، و**فينومينولوجيا** هيغل... على امتداد ما ينوف على خمسة وعشرين قرناً من تاريخ أنظار الإنسان في الوجود. وهو، في وقفته هذه، لم يقف عند «فلسفاتهم»، ولا استهوته «ميتافيزيقاهم»، وإنما انشد إلى «الفكر» في كل ذلك، بما الفكر مهمة من شأنها أن تظل ثاوية وراء الفلسفة بمعناها الميتافيزيقي[199].

ثانياً: تاريخ الفكر بالتطبيق

١ ـ فكر القدامة

أ ـ الفكر اليوناني بعامة

في بدء الفلسفة كانت الفلسفة اليونانية؛ إذ لم تتنشأ الفلسفة إلا لدى الإغريق. أفضل من هذا: في البدء كان «الفكر الإغريقي» و«المفكرون الإغريق»؛ إذ مع هايدغر يفسح لفظ «الفلسفة» المجال ليحل محله لفظ «الفكر»؛ مع ما بين اللفظين من التداخل آحياناً والتدافع أحياناً أخرى. وإن كنه الفلسفة الإغريقي، بتصور هايدغر، ليتمثل في كونها إغريقية الكينونة[200]. في البدء إذاً، قام في بلاد الإغريق فهم للكائن. وأنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك، واليونان عرفوا بعيشهم، ملء العيش حد الغصص، في انفتاح الظواهر وانجلائها ـ الفوزيس ـ وفي الإصغاء إلى الكائنات لا في انحجابها واستتارها واسترارها؟ أوَلم يكونوا يقيمون في بهاء الظواهر ويحيون في بيان الكائنات؟ فلا غرابة إذاً أن تنشأ الفلسفة لديهم بما هي الانفتاح على الكائنات وكينونتها![201]

---

(١٩٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 371.

(١٩٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 287.

(٢٠٠) Heidegger, *Questions I et II*, p. 321.

(٢٠١) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 419-420.

أوَليست الفلسفة استجابة إنسانية هالها ضياء الحضور؟ إن عيش اليونانيين وسط الظواهر وملئها تأدى بهم إلى محاولة فهمها. ولما كان هذا الفهم مبنياً على خبرة الكائن ومساءلته، فإنه قاد بالضرورة إلى ملاقاة فهم كينونة هذا الكائن من حيث هي انبثاق. وإن بدء الحضارة اليونانية لبدء انبثاق الكينونة بما هو انبثاق صار ينقال؛ أي بما هي شأن صار يُفكر فيه[٢٠٢]. وحيثما قام فهم الكينونة، قام التفلسف. وحيثما قام التفلسف، فاعلم أن فهماً للكينونة صار إلى تلمّس العبارة. وهو تلمّس ظهر في الفلسفة اليونانية؛ أي في «الفلسفة الغربية ساعة بدئها الحاسم».

نحن مدينون إذاً للحضارة الهلينية بأول فهم للكينونة[٢٠٣]. حينها وحينها فحسب عبر القدماء عن مقتضى فهمهم لكينونة الكائن في كلمة جامعة (كلم). فالنظر في تاريخ الفلسفة اليونانية، بهذا المعنى، نظر في مفهوم «الكينونة» إذ هو تبلور بأول التبلور[٢٠٤]. ولا غنى لنا عن العودة إلى هذا المفهوم وقت بدئه. وذلك لأنه لئن صار هذا المفهوم، في ما بعد، رثاً بالياً شاحباً، وتنوسي أصله ومنبعه، ونضح لونه، فإنه ما زال يحكم الغرب لحد الآن. لا غرب المذاهب الفلسفية وحسب، وإنما حياة الغرب اليومية في أبسط مظاهرها وصورها[٢٠٥]. أكثر من هذا، صار يحكم حياة الشعوب التي تحيا خارج أوروبا والغرب. وذلك بحكم منزع الحضارة الغربية الحديثة إلى فرضْ هيمنتها الكونية[٢٠٦].

في البدء إذاً اندفعت قوة الشعب اليوناني الخلاقة ـ ممثلة في مفكريه وشعرائه ورجال سياسته وفنانيه ـ إلى إنجاز أعظم هجمة لم يحدث لها مثيل في التاريخ من ذي قبل، وذلك بغاية الاستئثار بمجمل الكينونة وتشكيل اسمها ورسمها[٢٠٧]. وقد أبلت الفلسفة البلاء الحسن في تشكيل وجه الكينونة هذا ورسم مشروع معالمها وآفاقها. وما زالت الفلسفة اليونانية تفعل، حتى صارت ـ وهي بنت اليونان ـ تحدد بدورها وجود العالم الإغريقي وترسم معالمه[٢٠٨].

---

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٢٠٤) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 53.

(٢٠٥) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 70.

(٢٠٦) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 200-201.

(٢٠٧) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 53.

(٢٠٨) Heidegger, *Questions I et II*, p. 321.

ولم تعمل الفلسفة اللاحقة إلا على مجاراة اليونان، بل حجب الفلسفة اليونانية بستر نياتها الأولى الأصيلة[٢٠٩]. ولكم كان هايدغر مولعاً بالتفتيش في «الأسرار»، لا لفضحها أو كشفها، وإنما بغاية فهم آليات اشتغالها. وما زال يفعل ذلك مع الفلسفة الأولى، حتى تحدث عن «تاريخ الفلسفة الإغريقية السري». علماً أنه ما كانت تبدو لنا أبداً، من ذي قبل، سراً، وإنما أمراً مكشوفاً، حتى جاء هايدغر. وإن «الاستسرار» و«الاستشكال» لهما كلمتا هايدغر النهائيتان[٢١٠]. فلننظر في ما الذي قاد إليه استفساره استسرار الفكر الإغريقي؟

لئن نحن نظرنا، بمجمل النظر، إلى هذه الفلسفة، لوجدناها دلت، من جهة السلب، إلى أنها لم تكن أبداً «فلسفة مفاهيم»، وإنما كانت الفلسفة التي التصقت باللسان اليومي العادي مستلهمة مستعملة متداولة. بمعنى آخر، لقد كان اللسان الإغريقي اليومي لساناً فلسفياً، وذلك حتى قبل أن تنشأ الفلسفة. فلم تشهد لذلك الفلسفة على الحاجة إلى الاصطلاحات الفلسفية المسكوكة. إنما كان اللسان الإغريقي لساناً فلسفياً بالسليقة. يشهد على ذلك أهم مفهوم عبر به اليونانيون عن الكينونة والكلمة الجامعة التي فكروا وفقها في الكينونة؛ عنينا به «الكينونة» بما هي الحضور (ousia) (οὐσία). إذ ما كان هذا اللفظ وليد صنعة لفظية، وإنما كان مشاع الاستعمال في اللسان السائر[٢١١]: كينونة النباتات، وثمرات الأرض التي تنمو، وكينونة الحيوانات التي تربى، وكينونة الأدوات التي تستعمل، وكينونة الأعمال الفنية الرائقة النظر التي توظف في الزينة وتهدى. . . معنى أن «تكون» هنا، هو أن تحضر في الاستعمال اليومي، وأن تقع تحت ملمح البصر؛ أي أن تكون في المتناول وتحت التصرف وفي الملك. و«الإيجاد» هنا، معناه «الإنتاج» و«التحضير» و«الإحضار» للإعمال في الحياة اليومية. ومعنى هذا، أن اليونانيين استمدوا مفاهيم فلسفتهم من عالمهم المحيط؛ أي من عالم الأشياء الاستعمالية الاعتيادية اليومية ومن عالم الانشغال والاهتمام الجاري العادي[٢١٢]. فما تفلسف اليونانيون لهذا إلا بدءاً من لغتهم[٢١٣]. وهم تفلسفوا

(٢٠٩) هايدغر مذكور في: Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 453.

(٢١٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 55.

(٢١١) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 57-58.

(٢١٢) Heidegger, *Platon. «Le sophiste»*, pp 258-493.

(٢١٣) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 58.

بدءاً من لغتهم اليومية بالذات، وبضرب من التفلسف فريد بديع.

ومثلما لم تكن الفلسفة الإغريقية «فلسفة مفاهيم»، فكذلك لم تكن «فلسفة أنساق». فالتفلسف الإغريقي، في بدئه الأول، ظل غريباً عن روح المذهب النسقي المغلق. أكثر من هذا، لا أفلاطون ولا أرسطو، وعلى عكس ما أشيع عنهما، استقلا بأنساق فلسفية، ولا هما شيّداها أو رسما أرسوماتها. وحين نتحدث عن «نسق أفلاطون» أو «نسق أرسطو»، فإن ذلك لا يتم إلا بضرب من التجوز سَوَّغَهُ اختلاق لا حق ـ وإلا فالحق أنه لا أثر لشأن اسمه «مذهب» أرسطو في ما وصلنا منه، ولا لأمر اسمه «مذهب» أفلاطون في حواراته(٢١٤). فالحديث عن «أنساق فلسفية يونانية» ضرب من مجانبة الحقيقة التاريخية وعمل على وصد باب الدخول إلى قلب تفلسف المفكرين الإغريق أمام الناظر المبتدئ. ولا يعني هذا خلو فلسفة اليونان من روح التنسيق؛ أي من تعالق داخلي وتنظيم بديع لتراتب التساؤل. . .(٢١٥) وأنى دار الأمر، فإن «أمر المفهوم وأمر النسق ظلا دوماً عن جهد الفكر الإغريقي بمعزل»(٢١٦).

لكن، لئن تحدد الفكر الإغريقي، سلباً، بما هو الفكر الذي ما عرف «المفهوم» ولا عرف «النسق»، فكيف نقرأه إذاً وقد حرمنا المدخلين الذين طالما لجأ إليهما مؤرخو الفلسفة في النظر إلى قديم الفكر؟ ليس ثمة من كلمة تتردد على قلم هايدغر بهذا الشأن سوى «الحوار». وإنه ليود أن تكون قراءة مفكر الفكر للفكر الإغريقي محاورة. ولهذا كنت تجده ينبه دوماً إلى فوائد «الحوار مع العالم الإغريقي» بما هو «حوار مع منبع الغرب نفسه»(٢١٧). وما كان الحوار مع الفكر اليوناني بعفو الحوار، وإنما استند إلى قواعد واستنّ بضوابط:

بدءاً؛ لا بد من محاولة النظر في الفكر الإغريقي بتخلية ذهن القارئ من الروح الحديثة وتحليتها بالروح الإغريقية القديمة. فليس للناظر في قضايا ذاك الفكر أن يتبنى الروح الحديثة في النظر ـ مفاهيم وإشكالات ورؤى ـ لا ولا له

---

(٢١٤) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 63.

(٢١٥) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 56.

(٢١٦) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 197.

(٢١٧) انظر مثلاً: Heidegger, *Questions I et II*, p. 322.

أن يوسط بينه وبينه الروح الوسيطة. إنما ديدن الناظر أن يحاول التفكير في ما فكر به الفكر الإغريقي، وذلك بطرق هذا الفكر ذاتها لا بطرق الباحث الحديثة؛ نعني أن يُجِدَّ في التفكير على الطريقة الإغريقية بالتفكير. «التفكير على الطريقة الإغريقية» كان شعار هايدغر في معاملة الفكر اليوناني(٢١٨). وذلك لا سيما إن علمنا، نحن المحدثين، أننا صرنا نحيا في عهد نسيان أصول هذا الفكر وانطماس معالمه ودروس معارفه، مع ما صاحب ذلك من صمم آذاننا عنه وعمى أعيننا عن النظر إليه.

وقد لزمت عن هذه القاعدة الهرمنوطيقية نتائج عملية:

أولها؛ ضرورة إعادة ترجمة نصوص الفلاسفة القدامى وأقوالهم وحكمهم، وذلك لبعد المسافة واندراس المعلم، بفعل الترجمات التأويلية اللاحقة التي صارت للنص حجاباً بعدما رامت أن تكون له لساناً. ولهذا السبب، كنت تجد هايدغر يعيد ترجمة النصوص التي عني بشرحها ترجمة شخصية مخصوصة، مع إقراره بأن ما من ترجمة إلا وشأنها أن تنهض، بالضرورة، على تأويل مخصوص(٢١٩). كذا فعل مع كَلِمِ الأوائل الجامع، ومع نصوص أفلاطون وأرسطو.

ثانيها؛ ضرورة العمل ما أمكن على الحفاظ على الألفاظ الدالة على الكينونة ـ من «كائن» و«كينونة» و«إنسان» ـ وكذا على أفهام اليونانيين للكينونة ـ من «حضور» (ousia وParousia) و«فكرة» (Idea) وغيرها ـ في رنتها اليونانية الأصيلة، وذلك حتى تحفظ الدلالة اليونانية من التلف والبلى والنسيان الذي أصابها بفعل النقول اللاتينية اللاحقة. ولهذا كنت تجد هايدغر يحرص كل الحرص على أن يتبين في اللفظ الذي يعمله لفهم الفكر اليوناني رنته الإغريقية الأصيلة، وعلى أن يعود به إلى اللسان الإغريقي اليومي حتى يكشف تجذره، وذلك حتى لو أنه تكلف في ذلك التكلف وعني العناء وخالف قواعد الاشتقاق التي ينص عليها فقه اللغة ويتفق عليه فقهاؤها.

و**ثالثها**؛ لا بد من النظر إلى الفكر الإغريقي، لا بما موضوعه هو النظر في المعرفة أو النفس أو الخلق ـ فهذه إن حدثت توابع لا أصول ولواحق لا

(٢١٨) انظر مثلاً: Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 112-173.

(٢١٩) انظر مثلاً: Ibid., tome 2, pp. 110-113.

عمد ـ وإنما بما موضوعه الأساس النظر في كينونة الكائن؛ أي بما هو أنطولوجيا. وما زال هايدغر يفعل، حتى عد محاورة تياتيتوس لأفلاطون ـ وهي التي يعدها مؤرخو الفلسفة حواراً في المعرفة ـ محاورة أنطولوجية[٢٢٠].

غير أن تاريخ الفلسفة الإغريقية لم يكن على مستوى واحد. فلئن كان هايدغر قد قصد بالفلسفة الإغريقية «فكر الإغريق من بارمنيدس إلى أرسطو»[٢٢١] ـ مستثنياً بذلك الأتباع والأشياع؛ من مدارس سقراطية وأفلاطونية ومشائية ومنازع خلقية عملية؛ شأن الرواقية والأبيقورية والشكية وغيرها ـ فإنه لم يكن ينظر إلى هذا الفكر، الذي اهتم به بما هو، على التحقيق، كتلة واحدة، قدر نظرته إليه بما هو، على التدقيق، فترتان: «فترة البُدُوِّ الأول»؛ نعني بها عهد المفكرين الأوائل؛ شأن أنكسمندر وبارمنيدس وهرقليطس، و«فترة الاكتمال»؛ يعني بها، بالذات، استتمام أمر الفكر اليوناني في عهد أفلاطون وأرسطو. وهو العهد الذي أدرك فيه الفكر اليوناني «الاكتمال»[٢٢٢]، أو عهد « قمة الفكر الإغريقي»[٢٢٣].

والحق أن الحد الفاصل بين البدوّ **الأول** وما يليه إنما كان هو، على التدقيق، أفلاطون. فهو الفيلسوف الذي قام بخطو «أحسم الخطى إلى الميتافيزيقا». فكان بذلك «المنعرج» أو «المنعطف» الذي منه انتقلنا من عهد «الفكر» إلى عهد «الميتافيزيقا»[٢٢٤]. ولذلك، فإنه لا غرابة أن يتخذ هايدغر من اسم أفلاطون معلمة لتاريخ الفكر، فيستهل جمله بالعبارة: «منذ أفلاطون...»، أو «بدءاً من أفلاطون...»[٢٢٥]، أو يقول: «الفكر الغربي منذ بادئة أفلاطون...»[٢٢٦]. ومثلما وصف هايدغر هذا العهد **الثاني** بأنه عهد الاستتمام والاكتمال، فإنه عده أيضاً عهد «بدء الانحطاط»؛ وذلك بما شهد عليه من بدء تحقق القول الفلسفي ـ وقد كان قولاً جامعاً شاملاً ـ في

(٢٢٠) انظر تأويله الأنطولوجي لهذه المحاورة في: Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*.

(٢٢١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 216.

(٢٢٢) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 151.

(٢٢٣) Heidegger: *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 84, et *Questions I et II*, p. 555.

(٢٢٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 180.

(٢٢٥) انظر مثلاً: Ibid., tome 2, pp. 201-202.

(٢٢٦) انظر مثلاً: Ibid., tome 2, p. 207.

مباحث منفصلة؛ من منطقيات وأخلاقيات وجماليات. . .[٢٢٧] وبما شهده من بدء انطماس البدو الأول ودروس معالمه وتدهور الإبانة (Logos)، التي كان يستجير بها الإنسان كينونة الكائن، إلى مجرد العبارة،[٢٢٨] وبما كانه من عهد بدء الميتافيزيقا من حيث هي الانصراف إلى التفكير في الكائن والانصراف عن التفكير في الكينونة[٢٢٩].

وما زالت معالم إسفاف هذه الحقبة تتبدى، حتى كاد هايدغر يصرف لفظ «المفكرين» عن أفلاطون وأرسطو، ويوقفه على «مفكري البدء» وحدهم، لا سيما منهم بارمنيدس وهرقليطس. إذ عنده أن أوائل النظار الإغريق كانوا «مفكرين» لا فلاسفة؛ إذ كانت تجمعهم بإبانة كلية الكائن؛ أي الكينونة، صلة انصهار ونسابة. أما الخطوة نحو «الفلاسفة» فلم تتحقق إلا مع سقراط وأفلاطون. حينها صارت مهمة الفلسفة، لا النظر في الكينونة، وإنما استقصاء كينونة الكائن[٢٣٠]. ذلك أن التحديد الذي تحددت به كينونة الكائن في كتابات أفلاطون وأرسطو صار لتاريخ الميتافيزيقا هادياً[٢٣١]. ولهذا، عد هايدغر هذه الحقبة الثانية «حجباً للبدء الأصلي» و«نهاية للفلسفة الإغريقية».

بيد أنه لا بد لهذا الحكم المطلق المرسل من تنسيب وتقييد. ذلك أنه لئن كانت هذه الحقبة بما وصفها هايدغر به، فإنه لم يكن لينكر أنها ظلت «عظيمة» من حيث كانت فترة نهاية «بدء عظيم»[٢٣٢]. أكثر من هذا، لئن استبرأ هايدغر للفكر الأول من الميتافيزيقا ـ أي طلب تبرئته ـ فإنه لم يكن ليستبرئ له الاستبراء المطلق، ولا كان، بالمقابل، ليستأثم الفكر اللاحق. فالفكر الإغريقي السابق على أفلاطون إنما هيأ، بما هو بدء الفكر الغربي، الطريق أمام بدوّ الميتافيزيقا من حيث إن بدء النظر في الكينونة هو بدء نسيانها[٢٣٣]. ولئن نظرنا إلى التباس مفهوم «الكائن» في الفكر الغربي مُنذ بدئه، للاحظنا أن بدء الميتافيزيقا لاقى بدء هذا الفكر، وذاك حتى أنه أمكننا

(٢٢٧) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 175.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢٢٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 129.

(٢٣٠) Heidegger, *Questions I et II*, p. 329.

(٢٣١) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 467.

(٢٣٢) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 184.

(٢٣٣) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 318.

القول: إن كنه الميتافيزيقا الحق إنما بدأ مع المفكرين الأوائل، وإن كنهها الشبيهي بدأ مع سقراط وأفلاطون[٢٣٤]. ولئن كان «فكر أفلاطون» و«تساؤل أرسطو» قد أحدثا «تحولاً حاسماً» في أمر تأويل الكائن والإنسان، إلا أن هذا التحول ظل يمتح من الأصل والبدء[٢٣٥]. وبالجملة، لئن اعتبر هايدغر البدء الشبيهي «أفولاً» للبدء الأعظم، فإنه ما كان ليعدّه «سقوطاً» إلى درك الفكر، وإنما عدّه حفظاً له في علّ المعتبر[٢٣٦].

ب ـ المفكرون الصبيحيون

لما كان لا بدءَ للفكر إلا منوطاً ببدء التاريخ، كما لا بدء للتاريخ إلا مرتهناً ببدء الفكر ـ وذلك باعتبار أن أول التاريخ أول درك فاتحة عقد المفكرين لانفتاح الكائن[٢٣٧] ـ وكان لا تاريخ، على التحقيق، إلا تاريخ الغرب، فإنه لا بدء للفكر والمفكرين إلا بدء الغرب، مثلما لا بدء للغرب إلا بدء الفكر والمفكرين. فبين البدأين تعالق مصيري وتطالب حاسم. هذا مع سابق العلم أن المعني بلفظ «الغرب»، هنا، ما عناه هولدرلين من أنه ما كان أبداً «الوطن» بمعناه الشوفيني الضيق. فالإغريق لم يصيروا ما صاروا إليه بسبب انغلاقهم على «مجالهم»، وإنما هم بجرأتهم على الانفتاح على الأمر الغريب عنهم ـ الطابع الآسيوي المضاد ـ وملاقاته ملاقاة الشجعان، استطاعوا الرقي والعلو ودرك المنزلة والعظمة والفرادة التاريخية[٢٣٨]. إنما الغرب «الموطن»؛ نعني «موطن» و«مقام» و«محل» بُدُوّ الكينونة. فبدء الغرب (الإغريق) ليس يفيد خاصية عرقية أو قومية أو ثقافية أو إنسية. إنما الإغريق بدء مصير انجلت فيه الكينونة متوسلة الكائن بساطاً[٢٣٩]. أَلا هل نحتاج مرة أخرى إلى أن نذكر أن «الغرب» هو أول من اهتدى إلى النظر في الكينونة وتفكّر بناء على رغبتها في أن ينظر فيها بما هي «راغبة في الفكر»؟ أجل، الغرب موطن الكينونة ومسكنها به استجارت وإليه لجأت.

ويزيدك رسوخاً في الاعتقاد بما اعتقد به هايدغر من ارتهان بدء الفكر

---

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ١٣٤.
(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ١٣٤.
(٢٣٦) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 189.
(٢٣٧) Heidegger, *Questions I et II*, p. 177.
(٢٣٨) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, pp. 162-163.
(٢٣٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 405.

ببدء تاريخ الغرب أمران: **أولهما**؛ أن اليونان الأوائل كانوا أول من أصاخوا السمع إلى نداء الكينونة ـ بعد عهود من الصمم عن السماع ـ الذي لربما ظل تائهاً لا حياة لمن تنادي الحقب الطوال. ولئن حق أن هايدغر كان يردد القول: «إن الكينونة تتحدث في كل مكان وبأي لسان كان» ـ بحيث قام نبعها في كل أرض أكانت صينية أم عربية أم هندية... ولئن حق أيضاً أنه تحدث عن «بعض أنحاء البدء الأخرى غير البدء الإغريقي»، بما لا حكر لأحد على النبع؛ فإنه أكد، من جهة أخرى، على ميزة الإغريق من حيث إنهم كانوا أول من سمّى الكينونة باسمها وأدركوا بينونتها عن الكائن... أكثر من هذا، إنها كانت قد بانت لليونان ونطقت بلسانهم وحلت بين ظهرانيهم. ومن ثمة، كانت الكينونة قضية يونانية[٢٤٠]. غير أن هايدغر لا يتحدث عن الإغريق بإطلاق وإنما بتقييد؛ يعني أنه لا يتحدث إلا عن هؤلاء «الأكثر إغريقية بين الإغريق»؛ يعني بهم فلاسفتهم ومفكريهم[٢٤١] بما هم من تلقوا فرط حضور الكينونة وبهاءها، وبما كانته الفلسفة من استجابة مرهفة الحس والأذن لانبلاج الكينونة وبدوها وطلعتها[٢٤٢]. ولهذا قال: ما كانت الفلسفة مجرد طريقة يونانية للوجود والحياة، وإنما كانت طريقة تجاوزت اليونانيين أنفسهم وعلت فوقهم ـ اللهم إلا على مفكريهم.

والحال أن إصغاء الإغريق الأوائل لنداء الكينونة، بعد أن حلت بينهم، اتخذ شكل تلبية «الدازاين الإغريقي» لدعوة وُجدت مرقومة في حِكَم أوائلهم وكَلِمِهِم الأول: «فلتشمل عنايتك جملة الكائن». وإن هذا القول الحكيم لهو «بدء الغرب» و«النبع السري لمصيره»[٢٤٣]. ومعنى هذا القول الملغز: أخلِ خلدك من كل ما سوى نداء الكينونة وحلّه به؛ أي انظر في كينونة الكائن وتفكر، أو فلتصر كينونة الكائن أشرف ما يهتم به فكرك وينصرف إليه بكامل الهمة. فكانت هذه التلبية بداية التاريخ الغربي، لا بما هو «تتالي حوادث»، وإنما بما هو استجابة لنداء الكينونة وتجاوب[٢٤٤]. كذا كانت التلبية في

---

(٢٤٠) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, pp. 134-135.

(٢٤١) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 421.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٠.

(٢٤٣) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 275.

(٢٤٤) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 16.

مستوى الانبذال وكان الجواب في مستوى الداعي[٢٤٥]، فأقبل شعب على إعمال لسانه للنظر في الكائن برمته؛ أي لوضعه موضع مساءلة ودركه في كينونته[٢٤٦]. فكان «بدء الفكر» «و»بدو الكينونة». وقد دل هذا على أن العراقة لا تعار بالقدامة أو العتاقة، وإنما بالأصالة والفرادة تقاس؛ أي بالقرب من النبع؛ نعني القرب من انجلاء الكينونة. فكم من شعب تقدم على اليونانيين بالزمن وما تقدمهم بالاعتبار. والسر في ذلك، أن لا بدء إلا حيث مقام الحرية؛ أي حيث اتخذت جماعة بشرية ما القرار بشأن صلتها بالكائن وحقيقته. ولذلك أمكن لأمم وأعراق أن تحيا بلا تاريخ حياة بساطة لا حياة تاريخ تجري فيها الأشياء لتجري لا لتصير مصير قرار اتخذته[٢٤٧]. تلك الحياة التاريخية الفكرية الحقة لم تتحقق إلا للإغريق. ولذلك يقول هايدغر: «إن العالم الإغريقي هو بدء تاريخي»[٢٤٨]. فلا فاصل بين بدء الفلسفة وبدء التاريخ الغربي[٢٤٩]. وتلك عراقة الحياة الإغريقية. وهي العراقة التي يسميها هايدغر «الفكر البدئي» أو «الفكر الأولي» أو «الفكر الصبيحي» والتي لا يفتأ يدعونا إلى استذكارها. ثمة «بدء» إذاً، وثمة «كيف» لهذا البدء[٢٥٠].

ثاني الأمرين أنه لما كان من شأن الإنسان أن يقرر، بحسب حريته التاريخية، أمر كينونة الكائن، وكانت القرارات إنما تختلف باختلاف العصور والشعوب، فإننا، بضرب من النظر الاستبصاري التراجعي، ندرك أن مصير العالم إنما تحدد أصلاً باليونان. لقد رهن اليونانيون وجودهم بالسؤال، بل كان مسكنهم إلى السؤال وبه، وفيه ميزتهم عن أولئك «البرابرة» الذين لم يتخذوا السؤال إلى الحياة سبيلاً. كان شغفهم بالسؤال لا حد له، وكان الفكر عند «شعب المفكرين» سؤالاً، وكان السؤال فكراً[٢٥١]. وبجرأة الأسئلة هذه اهتدوا إلى الجواب عن سؤال الأسئلة عندهم؛ عنينا به السؤال: «ما كينونة الكائن؟» وإذ هم أجابوا: إن الكائن هو «الحاضر»، والكينونة هي «الإحضار»

---

(٢٤٥) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 228.

(٢٤٦) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 101.

(٢٤٧) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 30.

(٢٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٤٩) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 321-322.

(٢٥٠) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 21.

(٢٥١) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, pp. 50-52.

و«الحضور»، أو قل: إن الكينونة هي الحضور الذي يحضر الكائن من الغيبة إلى الحضرة ومن الانحجاب إلى الانجلاء ومن الاستتار إلى الاشتهار، فإنهم دمغوا بذلك مستقبل الغرب وصاغوا مصيره. فالناظر بالقهقرى إلى حاضر الغرب يعثر على الإغريق ماضياً له لا غيرهم. إذاً، لا انفصال، عند هايدغر، بين مفهوم «البدء» من جهة، ومفهوم «القرار»، ولاحقه «المصير»، من جهة أخرى. إذ لا انفصال بين «فجر الفكر» و«مصيره الغربي»[٢٥٢]. فما يعنيه «البدء» إنما هو القرارات الأصلية التي وجهت التاريخ الغربي التوجيه الأساس. وهي لم تكن قرارات تحيل إلى مجالات التقنيات والصناعات وحسب ـ إذ كلها خرجت من معطف التصور الإغريقي للكائن ـ وإنما أحالت أيضاً إلى «الحرية التاريخية» التي كان لها أن تحمل دازايناً تاريخياً ذات يوم على أن يقرر أساسه، ويختار كنهه، ويبدي مشروعه[٢٥٣]. ولئن كان النداء هو: «فلتشمل بعنايتك جملة الكائن»، فإن القرار كان هو: إن الكائن هو المتجلي الحاضر الذي من شأن الإنسان أن يدركه[٢٥٤].

فقد تحصّل، أنه في البدء اندمغ التاريخ الغربي بدمغة قرار البدء التاريخي[٢٥٥]. وهو قرار إغريقي منه ما تحقق، ومنه ما هو سائر إلى ذلك ينتظر[٢٥٦]. ولهذا كان الفكر البدئي حُبلاً بمصير العالم الغربي؛ أي كان بدءاً مصيرياً للفكر الغربي برمته[٢٥٧]. ولهذا أيضاً كان استذكار الأمر الماضي نظراً في القرار حول الشأن الآتي[٢٥٨]، وكان «البدء» لا يعني الماضي، وإنما ذاك الذي قرر سلفاً كل ما هو آتٍ، فكان الماضي الآتي على الدوام[٢٥٩]. فقد تحقق أن ما كان عند بدء الفكر الغربي لم يختف أبداً من أفق فكره[٢٦٠]. كما تحقق أنه لا انفصال عند هايدغر بين «ما مضى» و«ما هو آتٍ». فالمعرفة ببدء التاريخ الغربي، في كنهيته، إنما هي معرفة بمستقبله معرفة حية (تاريخية) لا

---

(٢٥٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 405.

(٢٥٣) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 30.

(٢٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٥٧) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 164.

(٢٥٨) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 62.

(٢٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٦٠) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 152.

معرفة ميتة (تأريخية)[٢٦١]. ولذلك قال قوله المُشْكَلُ: «إنما المنبع هو المستقبل»[٢٦٢]. فحقيقة الاستذكار، هنا، أنه «استذكار تاريخي»[٢٦٣]، وذلك بعد أن صح أنّ طلب ذكرى «ما مضى» إن هو إلا استقبال «ما سيأتي»، وما كان هو استمضاءه؛ أي أنه توقع لما هو آتٍ مقبل. ولهذا كله، كان استذكار البدء هو إنهاض معرفة بالقرار الذي ما زال يحدد الآن البشرية الغربية ويوجه مستقبلها. ولهذا أيضاً، لم يكن هذا الاستذكار هروباً إلى الماضي، وإنما هو استجابة للمستقبل كان[٢٦٤]. فوحدهما الشأنان التدشيني والبدئي يستأثران بالمستقبل، أما الأمر الحالي فإنه لا محالة بائد. كلا؛ ما كان الشأن البدئي هو الأمر البائد، إنما الأمر البائد هو الأمر الحاضر[٢٦٥].

لهذه الأسباب مجتمعة، انصرف جهد هايدغر الجهيد إلى العناية بما سمّاه الأسامي العديدة: «بدء الفكر الإغريقي البدء التدشيني»، و«بدأه الأول»، و«الفكر البدئي»، و«الفكر الإغريقي الأول»، و«الفكر الناشئ»، و«الفكر الصبيحي»، وعبّر عنه بعبارة «بدايات الفكر الغربي»، و«بدئه»، و«بدء الفلسفة الغربية الأول». . . وسمى أهله تارة «المفكرين الصبيحيين»، و«مفكري الغرب الأصليين»، و«مفكري البدء»، و«المفكرين الأوائل»، و«مفكري بدء تاريخنا الغربي»، وطوراً باسم «المفكرين البدئيين» و«مفكري القدامة»، و«قدامى مفكري اليونان». . . بما كانوا مفكري «أزمنة الفكر الأولى»، و«عهد الفكر الأول»، و«فجر الفكر الغربي»، و«بدئه»، و«بدء الفلسفة الغربية»، و«فجرها». . . ثم إنه أَصَّلَ للعلاقة التي يلزم أن تجمعنا بهم، وذلك بتوسل مفهوم «الخطوة التي تتوارى»، لا بمعنى الخطوة التي تسير القهقرى إلى شيء آخر مخالف، وإنما تلك التي تؤوب إلى «نبعها» و«أصلها»؛ يعني الكينونة. وذلك لا لتؤوب إلى ما فكر فيه هؤلاء المفكرون الإغريق الأوائل، وإنما لتؤوب إلى ما لم يفكروا فيه. فتسير بذلك الخطوة مِن «ما لم يفكروا فيه» إلى «ما لزمهم التفكير فيه»؛ أي إلى الكينونة، ومن الميتافيزيقا إلى منسيّها ومطّرحها ومهملها[٢٦٦].

---

(٢٦١) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 22.

(٢٦٢) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 65.

(٢٦٣) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 322.

(٢٦٤) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 36.

(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٢٦٦) Heidegger, *Questions I et II*, p. 285.

ولعل المفهوم الذي لمّ به شعث ما دعاه «الخطوة» أو «الأوبة» أو «العودة»، إنما هو مفهوم «الاستذكار»؛ يعني «استذكار بدء الفكر الغربي البدء الأول»، لا بما هو استذكار «الكائن» الذي مضى، وإنما بما هو إيلاء العناية لأمر «الكينونة» واستعادة ذكرها[٢٦٧]، ولا بما هو استذكار آراء القدماء وأقوالهم حول الكينونة، وإنما بما هو القفز إلى الكينونة ذاتها التي ما فتئت طيلة التاريخ تنجلي ونحن نيام ساهون سادرون. وإن قيامنا للإقامة في الكينونة ونهوضها لا يفيد معنى «الوعي» بها، وإنما هو معنى «الانعطاف» لها بنباهتنا وحافظتنا أفاد؛ أي استذكارها[٢٦٨]. وليس الاستذكار هنا تنمية الحنين إلى «ماضي» الكينونة، وإنما هو التفكير فيها. فما هو بتكرار واجترار، وإنما هو فكر واجتراء مثلما هو حياة لا إحياء[٢٦٩]. وليس فكر المفكرين القدامى هنا إلا مناسبة، إذ هي تسمح لنا «بإعادة التفكير في فكر مفكر ما» و«بإعادة التفكير في ما تم التفكير فيه»، فإنها تسمح لنا بأن نستعيد الصلة بالكينونة. ثم إن هذا الاستذكار ما كان استذكار تأريخ ينصبّ على حوادث الماضي وماجرياته، وإنما هو استذكار تاريخ. كلا؛ ما كان استذكاراً تأريخياً، وإنما هو استذكار تاريخي لما هو حاضر لم يتوقف أبداً عن الانبذال، ولا كف عن الانجلاء (الكينونة)[٢٧٠]. وما هو باستحداث لما مضى وانتهى (الكائن)، وإنما استحضار لما فتئ يحضر من غير نباهتنا؛ نعني به الكينونة[٢٧١]. وإن ذا الاستذكار ما كان تفعيلاً للذاكرة وتنشيطاً وإيقافاً، وإنما هو «حوار». وهو حوار طالما سمّاه هايدغر «الحوار مع الفكر الإغريقي»[٢٧٢]، أو «الحوار مع الفكر البدئي»[٢٧٣]. وليس هو الحوار الذي تم «حباً في الإغريق وشغفاً بهم واستعرافاً»، ولا «استكمالاً للمعرفة بهم واستتماماً»، ولا حتى «بياناً لشروط الحوار معهم»، وإنما هو استنهاض واستحثاث للكينونة حتى تأتي إلى البيان بعدما هجرته السنين الطوال. فلا إغريقية للإغريق إلا بما أبانوا عن الكينونة وأنابوا، ولا تعلق لنا بهم إلا لذي الشأن[٢٧٤].

---

(٢٦٧) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 144.

(٢٦٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٢٧١) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢٧٢) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٤.

(٢٧٣) انظر مثلاً: Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 404.

(٢٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.

غير أن لهذا الحوار ضوابط. فهو، **بدءاً**، «حوار فكري مع النص»[٢٧٥]؛ أي أنه حوار مع «كلم الأوائل الجامع»، أو قل: إنه حوار مع «جوامع الكلم» بما هو «كلم تدشيني بدئي»[٢٧٦]. وهو «حوار»؛ بمعنى «إنصات إلى حكمهم»[٢٧٧]، وذلك بما لكل مفكر بدئي «كلمة» أو «كلمات جامعة»، أو قل: «كَلِمَاً» أو حكماً. والحال أن هذا الكلم، بما هو شذرات وأشعار، إنما استند إلى كلمات أساس سمّاها هايدغر «كلمات البدء»[٢٧٨]، أو «كلمات الفكر الأساسية»[٢٧٩]، أو «كلمات الفكر الإغريقية الأساسية»[٢٨٠]، أو «كلمات الفكر البدئي الأساسية»[٢٨١]، أو «كلمات الفكر الأولى الأساسية»[٢٨٢]، أو عبّر عنها التعبير المختصر: «الكلم البدئي»[٢٨٣]. وما زال يقف عند هذه «الكلمات»، حتى جازت قراءة تاريخ وتأويل هايدغر للفكر الإغريقي البدئي بما هو تأويل لكلمات. . . كذا فعل مع مفاهيم شأن «فوزيس» φυσις، و«لوغوس» Λογος، و«ماورا» Μοιρα، و«إبيس» Επις، و«أليثيا» Αληθεια، و«إن» Εν. . . وأنحاء تعالقها[٢٨٤]. وما كان الحوار، **تثنية**، بعفو الحوار ولا بمجهوله، وإنما هو «الحوار التأويلي» أو «الحوار الفكري» حيث لا يكتفي الفكر المحاور بأن يشهد على مفكره، وإنما يبادر إلى أن «يضيف» إليه من عندياته. فما هو بالحوار الذي يكتفي برجع فكر الأوائل، وإنما هو الحوار الذي يثريه ويغنيه ويثمره؛ بمعنى أنه لا يكتفي بأن يفكر معه في ما فكر به، وإنما يتجاوز ذلك إلى أن يفكر معه في ما لم يفكر به. والحال أنه لا سبيل إلى هذا الضرب من التأويل ما لم يعمد المؤول إلى إعادة ترجمة أقوال الأوائل وكلمهم الجامع. وهي ترجمة تبدو، عند أول النظر، غريبة مستوحشة ـ وهايدغر يقر بذلك[٢٨٥] ـ بل

---

(٢٧٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 84.

(٢٧٦) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 146.

(٢٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٧٨) Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. de l'allemand par Henry Corbin [et al.], classiques de la philosophie, nouvelle édition augmentée en 1974 ([Paris]: Gallimard, 1973), p. 74.

(٢٧٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 403.

(٢٨٠) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 269.

(٢٨١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 424.

(٢٨٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

(٢٨٣) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 134.

(٢٨٤) انظر مثلاً: Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 424.

(٢٨٥) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 128.

إنك لو جمعت شعث تلك الترجمات ولممته في المؤلف الجامع الواحد لوجدت نفسك أمام أغلق ترجمة لم يأت بها مترجم من ذي قبل. أكثر من هذا، ما أمكنك فك استغلاقها إلا بفهم فلسفة الرجل؛ ما يجعل المتأخر شرطاً لفهم المتقدم. وتلك لعمرنا تبدو عجيبة من عجائب هايدغر. بيد أن الرجل لا يأبه لخطير الأمر. فعنده أن «وفاء» الترجمة لا يقاس بحرفيتها. و«ما تحتاج الترجمة أن تكون أمينة وفية» طالما ظلت حرفية، إنما الوفاء الحق عنده الوفاء للقضية التي فكرت فيها العبارة؛ عنى قضية «الكينونة»(٢٨٦). ذلك أنه «ما تكون الترجمة وفية إلا عندما تكون كلماتها كَلِماً ينطق بدءاً بلسان الأمر المعني نفسه». وما زال هايدغر يؤمن برأيه هذا، حتى دفعه إلى جرأة محاولة تلقين أرسطو درساً في ضوابط اللسان اليوناني(٢٨٧)، وتعليم نيتشه أصول الفيلولوجيا!(٢٨٨) وإلى حد تشبثه بترجمته التأويلية حتى إن عجز عن إيجاد الشاهد العلمي لها وعليها!(٢٨٩)

ثم إن تأويلية هايدغر لفكر البدء استندت، فضلاً عن الترجمة، إلى بعض ضوابط أخرى وقواعد. منها؛ التعبير عن أقوال مفكري البدء بتوسل مفهومي «الكينونة» و«الكائن»، وذلك بما هما ثابت القراءة عنده(٢٩٠). ومنها؛ محاولة الأوبة إلى «كلمات المفكر ذاتها»؛ أي الإنصات إلى «طراوة كلمات» فكر المفكر، وذلك بصرف النظر عما قيل عنه وبتغييب حجاب ما قيل فيه(٢٩١)؛ أي من دون رغبة في حجبه بالآراء اللاحقة؛ وبالتالي الإشاحة عن السماع إليه وعن النظر بالأفق الذي نظر به(٢٩٢). ما ترتب عنه النظر إلى «أوائل مفكري الإغريق» لا بما هم «من مهد لسقراط»، أو «من قدم لأرسطو» ـ مع ما يحمله اللفظ «ما قبل» هذا من زراية لهم وإسفاف بفكرهم ـ وذلك بدعوى أن فكرهم هذا إنما هو كان مجرد مقدمة إلى «عظيم الفكر»؛ فكر أفلاطون(٢٩٣). إنما للفكر اليوناني الأول «عظمته»، بل إنه للأعظم. ولذلك، فإنه عادة ما يتحدث

(٢٨٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 388.
(٢٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٩٨.
(٢٨٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٨ ـ ٤٣١.
(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.
(٢٩٠) انظر مثلاً: Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 136.
(٢٩١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 170.
(٢٩٢) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 288.
(٢٩٣) Heidegger: *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 174, et *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 388-389.

هايدغر عن «عظمة وجلال قدر الفكر اليوناني الأول»[٢٩٤]. ولا يفيد هذا الأمر الوقوع في الخطأ المضاد؛ يعني الزراية بالأخلاف، وذلك بالنظر إلى الأوائل بما هم العظماء وأن لا تفلسف إلا تفلسفهم، وأن «تفلسف» أخلافهم هو «فل السفه»... فما على تاريخ الفكر أضر من قول البعض: ما ترك الأول للآخر شيئاً. إنما «ما كان الشأن في أن تكون للقدامة سلطة أو حجية استناداً إلى عتاقتها وحسب»[٢٩٥]. والمترتب عن هذا، بالسلب، ضرورة أن نفكر مع المفكر البدئي ـ أي أن نعيد التفكير معه ومساءلته ـ لا بدءاً من فكر غيره، وإنما انطلاقاً من فكره هو، وفكره وحده[٢٩٦]. ومنها؛ محاولة قراءة فكر الأوائل بنحوه وتركيبه ـ أو قل: لا نحوه ولا تركيبه ـ الخاصين به؛ أي بمحو أثر النحو والمنطق ـ التعالق النحوي المنطقي (syntaxe) ـ اللاحق على الفكر السابق. وذلك لكونه يوحي بالتعالق بين كلمات القول الجامع تعالقاً منطقياً تركيبياً على طريقة المتأخرين الذين صار اللوغوس (الإبانة) عندهم قولاً نحوياً منطقياً. وإنما، بالضد من ذلك، يدعو هايدغر إلى قراءة التركة الصبيحية بما هي خالفت النحو والمنطق اللاحق، وقامت عنهما بمعزل (Parataxe)؛ وذلك شأن ما نجده ماثلاً في «كلام الأطفال» أو «تعابير الشعوب البدائية»، حيث لا يتألف الكلام تألفاً منطقياً، ولا ينتظم انتظاماً نحوياً، وإنما شأنه أنه يخرق ضوابط المنطق ويلحن. ولا يفيد هذا التحفظ معنى التزراية بكلام الأوائل، ولا بالضد معنى الحنين إليه، بالقفز إلى ما وراء المنطق والنحو، وإنما هو يفيد التنبيه على دور اللغة المنطقية الخطير في المس بجوهر الفكر وكنهه[٢٩٧].

والحوار، **ثلثياً**، حوار «حقيقي» وليس حواراً «شبيهياً»؛ بمعنى أنه حوار يتقصد «المسألة ذاتها» التي فكر فيها الأوائل، أو قل: «كنه» المسألة لا شبهها. وليس شبهها سوى تأويل فكر الإغريق الأوائل بما هو «فكرٍ في الطبيعة» أو «فلسفة طبيعة» أو حتى «كيمياء طبيعة» «بدائيون». كلا، يخطئ من يظن أن الأوائل كانوا «فلاسفة طبيعة» و«فيزيائيين وكيميائيين» بدائيين[٢٩٨]. أبداً، ما كان فكر الأوائل فكراً «بدائياً»، وما «البدئي» من «البدائية»

(٢٩٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 224.

(٢٩٥) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 372.

(٢٩٦) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 175.

(٢٩٧) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٦.

(٢٩٨) Heidegger, *Questions I et II*, p. 581.

بشيء[٢٩٩]، ولا كان فكر المفكرين الأوائل فكراً «كيميائياً» مجهضاً سقطاً أو بدائياً[٣٠٠]. إنما كان الفكر الصبيحي، مثل أي فكر حقيقي، فكراً «عظيماً»[٣٠١]، وكان عصر الفكر الأول «عصراً عظيماً»[٣٠٢]. ولئن عمل مؤرخو الفلسفة ـ من أرسطو إلى هيغل على امتداد ما ينوف على عشرين قرناً ـ على إيهامنا بأن المفكرين الأوائل نظروا في الطبيعة بالنظر المضطرب، وعبروا عما نظروا فيه بالعبارة القلقة المشوشة، إن هم قورنوا بمن خلفهم، فإن هايدغر يرفض أن ينظر إلى فكرهم بما هو «علم طبيعة ساذج» الرفض المطلق. كلا، ما رام القدماء الأوائل إنشاء «فيزياء» ولا «كيمياء»، بل ولا حتى «مباحث فلسفية»؛ شأن «المنطق» و«الأخلاق» و«الحق»[٣٠٣]. إنما شأن المباحث ألا تنشأ إلا في عهود الانحطاط.

قد يعترض معترض ـ ولربما كنى به هايدغر هنا عن هيغل ـ قائلاً: «في البدء» كان كل شيء «بدائياً» مشوشاً غامضاً شعرياً؛ ثم من ذلك العهد إلى الآن تقدمت الفلسفة، بل صارت علماً، وذلك بفضل ابتعادها عن هذا البدء. ويتساءل هايدغر: أحقاً الشأن البدئي هو الأمر البدائي المضطرب المشوش الغامض، أم هو، بالضد من ذلك، الشأن الأعظم؟ ويتهكم قائلاً: حقاً من شأن الأمر الأعظم في الأمور غير العظيمة أن يُتجاوز! لكن، في الشأن الجوهري ـ والفلسفة شأن جوهري ـ البدء هو ما لا يمكن أبداً تجاوزه، ولا حتى مضاهاته. في الشأن الجوهري البدء هو الشأن صعب الملتمس؛ أي أنه هو الأعظم[٣٠٤].

ولئن رفض هايدغر قراءة فكر الأوائل بتوسل تمثلات لاحقة ـ على جهة السلب ـ فإنه دعا إلى الإصغاء إلى فكرهم وحسب؛ يعني أنه دعا إلى الاكتفاء بإصاخة السمع إلى قضية فكرهم [الكينونة][٣٠٥]. وقد لزمت عن هذا الأمر مسألة أساسية. وهي أن ثمة اعتقاداً بأنه كلما توارت أفكار القدامى انحجب

---

(٢٩٩) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 131.

(٣٠٠) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٣٠١) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 28.

(٣٠٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٣٠٣) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 130.

(٣٠٤) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 31.

(٣٠٥) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 131.

فكرهم عنا. بيد أن هايدغر يرى، بالضد، أنه ما دام فكر الأوائل فكر كينونة لا محجوبة ولا مستورة، وما دامت الكينونة تظل لنا قريبة أقرب من حبل الوريد إلينا ـ حتى لأن القول بأنها قريبة لنا فيه تبعيد لها، وذلك بحكم أننا أبداً «منغرسون» فيها وإليها «مشدودون»[٣٠٦] ـ فإن المترتب عن هذا، أن فكر الختم استيحاش منها، وأن فكر البدء استئناس بها، وبالتالي فهو الأقرب إلى أفهامنا[٣٠٧]. وبالمثل، لا يعني الاستئناس بأول الفكر اليوناني تقريبه منا بالضرورة. كيف يكون الأمر كذلك، وقد امتلأت أذهاننا بشائع الفكر؟ إنما المطلوب، بالضد من ذلك، تبعيده منا، وذلك لكي يلقى غرابته الموحشة... ولكي نلقى ذواتنا بما نحن المصدودون عنه المبعدون، فنخبره حينها عن شائع الفكر بمعزل[٣٠٨]. والمتأتي عن هذا الأمر، إيجاباً، أنه يلزمنا «أن نفكر في فكر الإغريق الأوائل كما أنشأوه»، وذلك لا إرادة منا في رسم صورة دقيقة لعالم الإغريق، وإنما رغبة في النظر إلى الكينونة ذاتها[٣٠٩]. فلننظر في ما نظر فيه فكر الأقدمين، وفي كيفية نظرهم إليه.

بادئة، ثمة تحقق للإنسان عند بدء التاريخ وجودان: وجود «سابق على التفلسف متقدم» ووجود «فلسفي». ولئن تحدد الوجود الفلسفي بما هو وجود يقتضي فهماً لكينونة الكائن، فإن هايدغر لم يكن ليزعم أنه قبل أن يتحقق للإنسان وجوده الفلسفي ـ كما تحقق لدى المفكرين الغربيين الأوائل ـ كان الإنسان عن كل فهم للكينونة عارياً. وذلك حتى وإن كان فهمه هذا فهماً وقف من الفهم الأنطولوجي موقف القبل. ذلك أنه يستحيل على الإنسان أن يسلك اتجاه الكائن ما لم يكن له فهم للكينونة. ولهذا السبب، فإن فهم الكينونة الذي عبّر عن ذاته في الفلسفة، بِما هي يقظة فهم وهبته، إنما كان مسبوقاً بفهم متقدم عن الفلسفة وعن الأنطولوجيا[٣١٠]. وقد ألمح هايدغر إلى هذا الفهم بإلماعه إلى فهم «الإنسان البدائي»، وفهم «الإنسان الأسطوري»... ولئن نظرنا إلى الصلة بين فهم الكينونة فهماً فلسفياً، وفهمها الأسطوري السابق، لألفينا أن الصلة بين الفلسفة والأسطورة ملتبسة في فكر هايدغر مُشْكَلَةٌ. فهو يعود إلى

(٣٠٦) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣٠٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٣٠٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 405.

(٣١٠) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 52.

أصل لفظ الأسطورة ـ Mùyθs (Mythos) ـ ليفيد منه معنى «القول» بما هو «إبانة»[٣١١]. بهذا المعنى البدئي للأسطورة، يتساوى «الميتوس» و«اللوغوس» بلا فرق ولا يتواجهان، وذلك على خلاف ما صار الاعتقاد إليه. إنما هما لا يتباينان إلا حين لا يصيران معاً، كل بحسبه، معبرين عن كينونتهما البدئية؛ أي إلا حين يلقى كل مصيره، فينسى اللوغوس الكينونة، ويتخلى الإله عن الأسطورة. وهو الأمر الذي حدث أيام أفلاطون. وفضلاً عن هذا، واهمٌ من اعتقد أن اللوغوس دمر الميتوس وحطمه. فما كان من شأن الميتوس أن يتحطم إلا إن تخلى الإله عنه وهجره ونبذه[٣١٢]. بيد أن هايدغر يبتدر، من جهة أخرى، إلى فصل الفلسفة عن الأسطورة، وذلك بما «الفلسفة لم تتنشأ عن الأسطورة. فهي لم تتنشأ إلا عن الفكر وفي الفكر؛ أي بالفكر بما هو فكر الكينونة. أكثر من هذا، ليس الفكر ينشأ، وإنما هو ينجلي عندما تقيم الكينونة مملكتها وتبسط انجلاءها»[٣١٣]. فلا سبيل، بعد هذا القول، إلى إقامة تعالق بين الفلسفة والأسطورة!

وتزول بعض أنحاء الالتباس، في موقف هايدغر من الصلة بين الأسطورة والفلسفة، بما يلي: لئن كانت الأسطورة إبانة، فهي إبانة عن ماذا؟ إنها لا شك إبانة عن قوة الكائن (الآلهة وصراعاتها). فهي إبانة عن الآلهة من حيث هي كائنات، وليست إبانة عن كينونة الكائن. إنها إبانة عن قوة الكائن وجبروته، بينما الفلسفة (logos)، بالضد من ذلك، كشف للكينونة وإبانة عنها. وكأن ثمة تضاداً بينهما، وذلك من حيث إن الفلسفة صارت إلى ترك انجلاء قوة الكائن (وظيفة الأسطورة) وراءها، واستعانت بإلهة الحقيقة لتهديها إلى النظر في مسألة الكينونة، وتبين لها الطريق إلى هذه المسألة؛ نعني طريق «السؤال». وهو ما رمز إليه بدء قصيدة بارمنيدس الشهيرة...[٣١٤] وكأن ثمة تعارضاً بين وظيفة الأسطورة ـ نعني حجب الكينونة وحفظها، (Bergen) و(Geborgenheit)، إذ هي تبين عن قوة الكائن ـ ووظيفة الفلسفة بما هي كشف الكينونة ذاتها وعدم حجبها (Unverborgenheit). ذاك كان بدء الفكر الإغريقي...

(٣١١) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 161-300.

(٣١٢) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 29.

(٣١٣) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 424-425.

(٣١٤) Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 81 (1997), p. 670.

ويتحدث هايدغر عن هذا البدء بما هو «البدء الحاسم»[٣١٥]. يقصد بدء «الفكر» لدى قدماء اليونان. والحال أن هايدغر لا يفتأ يلمع إلى ظهور الفلسفة الغربية «الظهور الذي تم قبل القرن الخامس قبل الميلاد»[٣١٦]. ويدقق أكثر، فيلمع إلى «بدء الفلسفة الغربية لدى إغريق القرن السادس قبل الميلاد»[٣١٧]. والحق أن «ما من أمر عظيم إلا ويبدأ عظيماً». ومن شأن الفلسفة، بما هي أمر عظيم، أن تكون قد بدأت عظيمة. فلا مسوّغ، من ثمة، للحديث عن بدء الفلسفة بما في بدئها «بدائيتها»[٣١٨]، بل من شأن العظيم أن يبدأ عظيماً، بل إن العظيم فيه هو البدء أو بدؤه. ذاك حال «المفكرين اليونان الأوائل» الذين طالما وصفهم هايدغر بوصف «العظماء». وذاك بدء الفلسفة الغربية الذي طالما وصفه بوسم «البدء العظيم». والحال أن «العظيم» هذا ما نشأ عن عدم، وإنما أفلح في «تجاوز» أعدى خصومه ضراوة؛ يعني «الأمر الأسطوري» و«الشأن الآسيوي»[٣١٩]. فكان عنده بدء الفكر هذا وبدء التاريخ سيان: فحيثما انكشف الكائن الأول، مدركاً بما هو الكائن المنبثق (Phusis)، بدأ التاريخ. وإن انكشاف الكائن في جملته ومساءلته في كينونته هما وبدء التاريخ للأمر ذاته الذي حصل في الوقت نفسه[٣٢٠]. وليس بدء الفكر الغربي هذا واجداً العبارة عنه إلا في «كَلِم» المفكرين الأوائل. يقصد بهم هايدغر، على القول المجمل، ثلاثة مفكرين شكلوا، على التحقيق، «بدء الفلسفة الغربية الأول»[٣٢١]؛ يعني بهم: أنكسمندر وبارمنيدس وهرقليطس الذين كانوا «مفكري بدء الفلسفة الغربية»[٣٢٢]. بيد أنه يقف عند الثنائي: بارمنيدس/هرقليطس بوصفهما «أكبر مفكرين بين قدامى المفكرين المتقدمين على سقراط»[٣٢٣]. فما قاله هذان، بما هو «أقدم أقوال الفكر الغربي»[٣٢٤]، لا

---

(٣١٥) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 53.

(٣١٦) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 45.

(٣١٧) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 14.

(٣١٨) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 28.

(٣١٩) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 251.

(٣٢٠) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 177-178.

(٣٢١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 65.

(٣٢٢) Ibid., tome 2, p. 113.

(٣٢٣) Ibid., tome 1, p. 386.

(٣٢٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 121.

يقوم فقط عند عتبة الفكر الإغريقي قيام الشاهد، وإنما هو البدء نفسه لا غيره[٣٢٥]. ولئن أقر هايدغر، المرار العديدة، بأننا «لا نعلم إلا النزر القليل من فكر اليونان الأول» - وهو النزر الذي يكاد لا يملأ الكراس الواحد من ثلاثين صفحة، إن قورن بالمئات من مجلدات الفكر اللاحق - كما أقر بأن حتى هذا النزر القليل الذي وصلنا متشذر، وشذراته مؤوّلة تأويلاً مريباً[٣٢٦]، فإن هذا لم يمنعه من النظر فيه بأحق النظر.

والحق أنه لئن كان كل مفكر متعلقاً بما قبله منوطاً به، فإن أول مفكر إنما أنيط فكره بالكينونة مباشر الإناطة. وما كان تعلق مفكر بمفكر تعلق شخص بشخص، وإنما هو تعلقهما معاً بالأمر الجلل؛ يعني النظر في شأن «الكينونة». تلك أصول العلاقة بين مفكري الغرب الأُوَل[٣٢٧]. ولم نكن نقصد بأول مفكر سوى أنكسمندر (حوالى ٦١٠ - ٥٤٠ ق.م.) الذي لا ينعته هايدغر بوسم «الفيلسوف» قدر نعته له باسم «المفكر اليوناني»[٣٢٨]، أو «مفكر البدء»[٣٢٩]. فهو فاتحة العهد، وهو أول العقد. ولم نكن نقصد بالمفكرين اللذين تعلقا به سوى بارمنيدس وهرقليطس. ولهذا علينا، نحن المتأخرين، أن «نفكر - بمعنى أن نتذكر - كَلِمَ أنكسمندر بدءاً، وذلك قبل أن نتأمل فكر بارمنيدس وهرقليطس»[٣٣٠]. وليس هذا التأمل الاستذكاري - أو بالأحرى الاستذكار التأملي - بما هو «إصغاء» لجوامع كلم أنكسمندر، سوى تأمل للتعالق بين «كلمات الفكر البدئي الجوهرية»؛ يعني (ὄν) (on) (الكائن)، و(ἐόντα) (eonta) (الكائنات)، وἔστιν (estin) (فعل الكينونة)، وεἶναι (enai) (الكينونة). وهو تعالق أفاد أن المفكر الأول إنما نظر في الكائنات بما هي كائنات، وتحدث عن الكائن بما هو كائن؛ أي في كينونته. فكان أن فسح بذلك مجال فكره لمجيء كينونة الكائن يتلقاها في حافظته ويستجيرها في ذاكرته ويستحفظها ويسترعاها[٣٣١]. وفي ذاك تطبيق مبدأ من مبادئ نظر هايدغر في فكر الأقدمين؛ نعني نقل هذا الفكر نقلاً بما يقتضي إعمال

---

(٣٢٥) المصدر نفسه، ص ٨١.
(٣٢٦) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(٣٢٧) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 445.
(٣٢٨) انظر مثلاً: Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 125.
(٣٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٤٦.
(٣٣١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 401.

مفهومي «الكينونة» و«الكائن»[٣٣٢]. أكثر من هذا، ليس من شأن هذا النقل أن يفيد إلا إن حُدّد بمساقه الإغريقي لا بمطلق المساق[٣٣٣]. فليس يليق بالفكر أن يسند فهمه لشأن «كلمات الفكر الجوهرية» إلى «تشوش الفهم»[٣٣٤].

لقد نظر المفكر الأول إلى «الكينونة» بما هي «الحضور» مثلما نظر إلى «الكائن» بما هو «الحاضر»، فكان أن تصور الكينونة بوصفها ما يسمح بتجلي الكائن في منفتحها الذي لا يتوارى ولا يغيب ولا ينحجب، أو بما هي الحضور الذي يتضمن الانبثاق والانبلاج في فسحة لا انسداد لها ولا انحجاب[٣٣٥]. ذاك هو المعنى الذي يحصله هايدغر من كَلِم أنكسمندر الجامع ـ الذي عده «أقدم قول ظهر في الفلسفة الغربية»[٣٣٦] ـ والذي خصه، على الأقل، بتعليقين اثنين[٣٣٧]. وما قول أنكسمندر هذا سوى ما أُثر عنه: «من حيث ما أتت الأشياء، فإليه فناؤها وهلاكها. بذاك قضت الأقضية، وذاك عقاب الأشياء بعضها بعضاً وتكفيرها عن وجودها». تلقاء هذه الترجمة الشائعة، يفضل هايدغر «ترجمة موحشة»، أو قل: «ترجمة مخاطرة مجازفة»[٣٣٨]، وهي ترجمة لا يقدر على تقحم مستغلقها إلا هو نفسه وليس غيره[٣٣٩]. وعنده أن هذا الكلم ما كان بالكلم «الفيزيائي البدائي»، وإنما الكلم الأنطولوجي المؤسس كان. فما كان من شأن أنكسمندر أن يتحدث، هنا، عن «الكائنات الفيزيائية»، ولا عن «أشياء الطبيعة»، وإنما هو تحدث عن الكائنات من حيث هي كائنات وحسب (τά ὄντα) (Ta onta)[٣٤٠]؛ وذلك سواء تعلق الأمر بالكائنات التي لم يصنعها الإنسان φùσει ὄντα (Phusai onta)، أو تلك التي صنعها τέχμn ὄντα (technai onta)، أم بكائنات أخرى روحانية أو إلهية. . . أكثر من هذا، لم يتحدث عن «الكائنات» قدر حديثه عن «الكينونة». ووصف الكينونة بما من شأنه أن يتبدى ويتخفى ويسر ويستر. فقوله بهذا قول

(٣٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٠١.
(٣٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.
(٣٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٠٣.
(٣٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٦.
(٣٣٦) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 93.
(٣٣٧) انظر مثلاً: Heidegger, *Concepts fondamentaux*, pp. 123-158.
(٣٣٨) المصدر نفسه، ص ١٣٢.
(٣٣٩) انظر ترجمته التأويلية لكلم بارمنيدس في: المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٣٣. انظر أيضاً: Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 448.
(٣٤٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 398.

أنطولوجي (كينوني) وليس قولاً كائنياً. بل هو «أول القول في الكينونة»؛ أي القول البدئي بامتياز[٣٤١]. وهو إذ تحدث عن الكينونة الحديث الأنطولوجي لم يفعل ذلك بأثر من نزعة تأنيسية مزعومة شهدت عليها مفاهيم أخلاقية وحقوقية (العدالة واللاعدالة والإثابة والعقاب)، كما ادعى شارحوه[٣٤٢]. فلا أثر عنده لما عد «فلسفة في الطبيعة» أنزلت عليها اعتبارات أخلاقية وحقوقية تنزيلاً[٣٤٣]، لا ولا أثر عنده لقول شعري بمعنى الشعر السلبي؛ أي بمعنى التخبط في التحكم والتوهم[٣٤٤]. إنما قول أنكسمندر هو قول في ذاك (الكائن) الذي ينبثق في «ما من شأنه ألا ينحجب»، وإذ يبلغ الانجلاء شأوه، فإنه يسار به إلى الاستتار[٣٤٥]. فالكائن هنا ـ وهذا درس أنكسمندر الأنطولوجي لخلفه ـ ما كان هو المقيم الثابت، لا ولا كانت الكينونة الديمومة، وإنما هو الصيرورة ذاتها، والكينونة زيلولة، والضمور كيان شأن الظهور[٣٤٦]. ومعنى أن «يكون» الشيء هو أن «يقيم» في الكينونة[٣٤٧]. وهو إذ يقيم، فإنه لا يقيم إلى الأبد، وإنما للأمد فإلى الزوال. والحضور هنا لا انفصال له عن الغياب والاستقلال، والظهور لا بد له من الضمور؛ بمعنى أن الحضور إقامة معدودة، فلا مجيء إلا وآيل إلى ذهاب، ولا بدوّ إلا ولا بدّ له من غدو. ومن ثمة، كان أنكسمندر هو أول من نبه على أهمية الانحجاب للانبداء وضرورة الضمور للظهور[٣٤٨]. بهذا نطقت الكينونة في كلمة أنكسمندر الجوهرية وقضت[٣٤٩]. وهو قضاءِ عين الحرية ذاتها، فلا تناقض[٣٥٠]. وبالجملة، مقتضى جوامع كلم أنكسمندر أن الكينونة آمر وداع يمنع الديمومة بحيث لا يغدو الغدو الثابت، ولا يبدو البدو الجامد، وإنما يراوح بينهما؛ كل غدو إلى بدو وبالضد، في صراع انبداء وانحجاب وإسرار واستتار. وذلك هو معنى «الأبيرون» ـ كلمة أنكسمندر الجوهرية ـ حيث أفاد الحضور بما هو انتقال ومراوحة؛ أي بما هو الانحجاب الذي من شأنه أن

---

(٣٤١) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 158.

(٣٤٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 397 sq.

(٣٤٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

(٣٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

(٣٤٥) المصدر نفسه، ص ٤١٢.

(٣٤٦) المصدر نفسه، ص ٤١٣.

(٣٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

(٣٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٣٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٣٥٠) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 133.

يتبدى، وبما هو مقاومة كل حد أنى كان شأنه، لا سيما حد «البدوّ» إذا ما فهم من حيث هو «دوام» و«بقاء»[٣٥١].

بيد أن كلمة أنكسمندر هذه لم تَصِرْ جوامع كلم الفكر الغربي بأكمله إلا بعد مرور العشرات من السنين[٣٥٢]؛ نعني أنها صارت كذلك لما ورثها بارمنيدس (حوال القرن ٦ ق.م.). بهذا أسلمتنا قراءة فكر أنكسمندر إلى قراءة فكر بارمنيدس. والحق أن هنا، وهنا فحسب، يبدأ التأريخ الهايدغري للفلسفة الأولى بما هو تأريخ لثنائيين: بارمنيدس/ هرقليطس، وأفلاطون/ أرسطو. وهما الثنائيان اللذان يجملان الفكر القدامي ويعكسان مرحلتين مهمتين من مراحل الفلسفة الغربية[٣٥٣]. والحال أن ما استهوى هايدغر لدى هذين المفكرين الصبيحيين هو ذاك الغدوّ والبدوّ والجيئة والذهاب بين أمرين عليهما دار مقام الكينونة بين بني البشر؛ نعني الانكشاف (Entbergung) والانحجاب (Verbergung)[٣٥٤]. مثلما استهواه ذاك التفكير الشعري الفلسفي الذي يفكر شعرياً ويشعر فكرياً، وذلك لا بحسب ما تقتضيه سكرة الشعر، وإنما بما تتطلبه صحوة الفكر[٣٥٥]. يضاف إلى أمري الاستهواء هذين، غدوّ وبدوّ المفكرين في داخل البينونة بين الكائن والكينونة ـ تلك المراوحة وذاك الاستغواء بجاذبية البينونة[٣٥٦]. وهذا التردد، ذهاباً وجيئة، انعكس في ما كتبه هايدغر عن الاثنين[٣٥٧] بما هو «تردد» الفيلسوف نفسه بين بارمنيدس وهرقليطس: إن أنت نظرت إلى هرقليطس بان لك أنه أول من ذكر أن «لا شيء أحب إلى الانكشاف من الانحجاب»؛ أي أن الكينونة ستورة تحب السر والستر والاستتار والاستسرار والحفظ والصون ـ وفي ذلك «ناموس» الكينونة العظيم الذي أعاد هايدغر بيان سره بعد حوالى ستة وعشرين قرناً بعد أن أدار فلسفته بأكملها على عمدة القول: «إن حال الكينونة إذ تتبدى أن تتخفى» ـ كما بان لك أنه أول من ذكر أن على الإنسان أن يلم شعث ثنائية الاشتهار والاستتار هذه (legein) في جامع البيان (اللوغوس) بما

---

(٣٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٣٥٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 422-423.

(٣٥٣) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, p. 217.

(٣٥٤) Gadamer, *Années d'apprentissage philosophique: Une Retrospective*, p. 259.

(٣٥٥) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 152.

(٣٥٦) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 187.

(٣٥٧) كلاهما خصه بمحاضرات ودروس ومنتديات. ولقد نقلت الأعمال عن هرقليطس إلى اللسان الفرنسي بينما لا زالت الأعمال عن الثاني تنتظر.

جامع البيان هذا هو كلمة فكر هرقليطس الأساسية والجوهرية[٣٥٨]. وإن أنت أشحت بوجهك برهة عن هرقليطس، لتنظر في ما نظر فيه بارمنيدس، ألفيته أول من ابتدر إلى التعبير عن صلة الفكر بالكينونة، بما هما الشيء ذاته، فكان أن فكر في «الهوية» التي ما فكر فيها هرقليطس، وذلك حتى وإن لم يفكر هو فيها حق التفكر[٣٥٩]، وكان بهذا مفكر «الهوية» τὸ αὔτο (To auto) بين الفكر νοεῖν (Noein) والكينونة εἶναι (Einai)[٣٦٠]، بينما كان هرقليطس مفكر اللوغوس والاستتار. وعلى الرغم من هذا «التردد»، وتلك «المراوحة»، فإن هايدغر لم يتردد في أن ينبه على أن بارمنيدس هو «المفكر الذي كان أول من فكر في الكينونة»[٣٦١]، أو هو «الأول الذي تأمل، خالص التأمل، كينونة الكائن»[٣٦٢]، وأن قصيدته الشهيرة تعد «نصاً أساسياً في الموروث الأنطولوجي الغربي»[٣٦٣]، وأن في فكره شجاعة طرح السؤال عن الكينونة، وذلك تلقاء اهتمام هرقليطس أكثر بأمر «الكائن» ومعناه وكينونته، بحيث إن **الأول** «ما نظر في الكائن النظر»، وإنما «أنشأ تصوراً دقيقاً للكينونة»[٣٦٤]، بينما **الثاني** «اعتبر الكائن بأحق الاعتبار»، وتجشم شجاعة «النظر في العدم»[٣٦٥]. بل إنه حين سئل هايدغر في شأن المفاضلة بين المفكرين ـ من حيث لا وجه للمفاضلة ـ أجاب بأنه، من جهة النظر التاريخية، يعدّ هرقليطس أول من أسلم الفلسفة إلى الجدل؛ وذلك بمعنيين: أنه أدرك كنه الكينونة بما هي انجلاء وانحجاب، وأنه أسلم الفلسفة إلى «مأزق حرج»، على نحو ما عد هايدغر «الجدل» في كتاب **الكينونة والزمن** عداً سلبياً[٣٦٦]. وأنه إن كان له أن يفاضل بين المفكرين، فإنه يفضل بارمنيدس، وذلك لأنه كان «أعمق وأهم»، من حيث إنه ما أسلم الفلسفة إلى الجدل، وإنما إلى «الهوية» هو استودعها، أو قل: إلى الفكر التوتولوجي، بما هو الفكر الذي من شأنه أن يوحد، توحيد

---

(٣٥٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 424.

(٣٥٩) Towarnicki, Ibid., p. 188.

(٣٦٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 421.

(٣٦١) Heidegger, *Questions I et II*, p. 421.

(٣٦٢) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 298.

(٣٦٣) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 670.

(٣٦٤) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» pp. 453-454.

(٣٦٥) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 119.

(٣٦٦) Heidegger, *Etre et temps*, p. 51.

تمهية لا توحيد تضاد (جدل)، بين الفكر والكينونة في «عين المسألة» هو استحفظ الفلسفة. لقد كان بارمنيدس أول من قال قول تحصيل الحاصل: «الكائن كائن»، فنبه بذلك إلى معنى «كائن» و«كينونة»، وذلك من حيث أفاد معنى «ثابت» و«حاضر» و«دائم»[٣٦٧]. ولهذا السبب، دعا هايدغر إلى قراءة هرقليطس نفسه في ضوء مبدأ بارمنيدس التحصيلي، وذلك حتى يتم تخليصه من «جدليته» وتسليمه إلى «تحصيلية» بارمنيدس؛ أي ضمه إلى طريق التحصيل بما هي الطريق السالكة إلى الكينونة[٣٦٨]. ثم إن ثمة ميزة أخرى وجدها هايدغر لبارمنيدس؛ وهي أنه لما كان قد حدد الكينونة بما هي «حضور دائم»؛ أي بما الكينونة هي الثبات القائم بذاته المتنحي عن كل صيرورة أو تغير، فإنه ربط، من حيث لا يحتسب، بين مسألة «الكينونة» ومسألة «الزمن». وهو التعالق الذي أغمض على اليونانيين أنفسهم وعلى من خلفهم، إلى أن جدد هايدغر النظر فيه واستأنف[٣٦٩]. هذا مع سابق العلم أن المفاضلة بين المفكرين لا تقوم على المقارنة بينهما مقارنة خاطئة بالقول: إن **الأول** كان مفكر «الكينونة» ـ وقد أفادت «الثبات» ـ وأن **الثاني** كان مفكر «الكينونة» ـ بما أفادته من «الصيرورة». فهذه المقارنة الشائعة خاطئة[٣٧٠]. إنما المفكران قالا «الشيء نفسه»، لا بمعنى «الشيء المتطابق» حد إلغاء الفلسفتين والاكتفاء بواحدة منهما، وإنما هما فكرا بقضية واحدة هي قضية «الكينونة»، وإن هما فكرا بها بأنحاء من التفكير مختلفة وباعتبارات من النظر متباينة. كيف لا يختلفان، وفي الفلسفة الواحدة ذاتها من الاختلاف والغنى ما لا ينضب؟[٣٧١]

يدعونا هايدغر إلى «محاورة بارمنيدس»[٣٧٢] بما هو «مفكر»[٣٧٣]، أو قل: بما هو «مفكر الأزمنة الأولى»[٣٧٤]، أو بما هو «أحد أكبر فلاسفة القدامة»[٣٧٥].

---

(٣٦٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, pp. 360-361.

(٣٦٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 488.

(٣٦٩) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 453.

(٣٧٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 446.

(٣٧١) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 106.

(٣٧٢) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 310.

(٣٧٣) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ١٦٦، ٢٨٩ و٣٠٤، و Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 169-170.

(٣٧٤) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 59.

(٣٧٥) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 31.

ويحتفظ هايدغر من جوامع كلم بارمنيدس، التي اتخذت لها شكل القصيدة عبارة، والتي أغنت لوحدها عن مكتبة فلسفية عامرة(٣٧٦)، كلمه الجامع ـ بما هو القول الذي دشن ميلاد الفكر الغربي وحدده، ومن ثمة أعلن عن درك البدو الأول، حتى لا تعد لواحقه سوى تنويعاته؛ نعني قوله: «إن الشأن في الفكر والكينونة واحد»(٣٧٧). والحال أن في هذا القول وحده «يختفي السر الأصلي لكل فكر»؛ مع أنه قول لم يدرك حق دركه أبداً(٣٧٨). وأما إدراكه حق دركه فيبدأ من القول بأمرين: ثمة الفكر، وثمة الكينونة، وثمة الهوية بينهما. أما «الفكر» فقد أفاد، عند بارمنيدس، معنى الحفظ والرعاية، وأما «الكينونة» فأفادت معنى حضور الشيء، وأما «الهوية» ـ «الكلمة اللغز» ـ(٣٧٩) فعنت أن «لا فارق» بين الفكر والكينونة، ولم تفد معنى «المثيل» أو «النظير». وبالجملة، إن ما يفيده القول هو: إنه للأمر نفسه حفظ الرعاية وحضور الكائن الحاضر(٣٨٠). وإنه لانتماء مزدوج أو تملك ثنائي: للكينونة الفكر، والفكر فكر الكينونة. وإن الكينونة لتهبنا الفكر، وإن الفكر لانوهاب الكينونة. فمن شأن الفكر أنه هو الذي أبان عن كينونة الكينونة، فنادى: «الكينونة كائنة»، بل ما كان الفكر سوى تلبية نداء كينونة الكينونة. والفكر ـ بما هو «الدرك» هنا، لا بمعنى «التفكير المنطقي» الذي عادة ما فهم به بارمنيدس أسوأ الفهم(٣٨١) ـ ما كان من شأنه أن يدرك شيئاً لولا أن ثمة كائناً ما؛ أي لولا أن لم يكن للكينونة إمكان انفتاح، لا ولا الكائن بإمكانه أن يكون كائناً لو لم يكن حاضراً؛ أي لو لم يكن مدركاً للفكر. وإن دلالة هذه العبارة هي ما كان على كل مفكر غربي لاحق أن يفكر فيه ويعيد؛ إذ كل بحسب طريقته المخصوصة لم يفكر إلا في هذه الفكرة، ولا أحد منهم استطاع أن يستنفد عمق هذه الفكرة(٣٨٢). والحال أن انكشاف الكائن هذا في الفكر أو تكشفه هو ما لبث هايدغر يدعوه «الألثيا»؛ أي الحقيقة بما هي عدم انحجاب

---

(٣٧٦) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 105.

(٣٧٧) المصدر نفسه، ص ١٥٢، و Jean Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 73 (1989), p. 607.

(٣٧٨) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 92-93.

(٣٧٩) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 292, 298 et 300.

(٣٨٠) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 22-223.

(٣٨١) Heidegger: *Essais et conférences*, p. 170, et *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 282 sq.

(٣٨٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, pp. 410-411.

الكائن، لا بما هي مطابقته للفكرة. ولا إمكان لقيام «الألثيا» ـ ما لا ينحجب ـ لو لم تكن الكينونة، من حيث كنهها، انوهاباً وانبذالاً وتحريراً للكائن وإحضاراً. وهي الأمور التي تعبّر عن مصير الكينونة Μοιρα (Moira). والحال أن هذا المفهوم هو كلمة بارمنيدس الجوهرية: أن نفكر بالكينونة بما هي مصير، وأن ننظر في المصير بما هو عدم انحجاب أو «ألثيا»(٣٨٣). بيد أن بارمنيدس لما فكر في مصير الكينونة بما هي الانبذال وقرن الانبذال باللاانحجاب لم يفكر بالانحجاب ذاته، وبأن الكينونة إنما هي «ثنية»، إذ تشتهر «تطوي» استتارها و«تخفي» استرارها. ذاك «تخم» بارمنيدس و«لا مفكره» و«حده» الذي وقف عنده ولم يتجاوزه. والحال أنه خفي عليه أن الكينونة إذ هي تنوهب فإنها تنسينا خفيتها، وإذ هي تنبذل فإنها تهجر لنا الأشياء وتتركها، وأنه لولا الاختفاء ما صار الجلاء ممكناً، ولولا الاستتار ما كان الاشتهار قائماً. تلك فكرة جريئة «استشعرها» بارمنيدس وما «فكر» فيها(٣٨٤). وحده هرقليطس ملك جرأة إثارتها.

والحق أنه ما كان هايدغر ليعد هرقليطس «عظيماً بين عظماء مفكري اليونان» لو لم يكن قد قال «الأمر نفسه» الذي قال به بارمنيدس؛ عنينا قول «الكينونة». وكم أخطأ مؤرخو الفكر لما هم عارضوا بين المفكرين، وذلك بتعلّة وعاذرة أن **الأول** قال بفكرة «الكينونة»، بما هي دلت على «الثبات» و«الديمومة»، وأن **الثاني** قال بها، بمعنى «التغير» و«الصيرورة»! فالتعارض بين بارمنيدس وهرقليطس لا يوجد في المكان الذي اعتقد فيه وجوده(٣٨٥). إنما التعارض، إن وجد، هو تعارض في «الأمر ذاته»؛ أي في جهة اعتبار شأن «الكينونة». وهو التباين الذي انعكس في موقف كل منهما انعكاساً جوهرياً(٣٨٦). لقد قال بارمنيدس: «الكائن كائن»، فكان أن نبه بذلك على كينونة الكائن وتجليها. أما هرقليطس فقال: «الكائن صائر»، فكان أن نبه بذلك على بدوّ الكينونة وتخفيها(٣٨٧). وما عمي على القراء بهذا الصدد، فاعتبروا هرقليطس «مفكر الصيرورة» لا «مفكر الكَينونة»، أنهم نظروا في ما قاله بأثر من «داروينية

---

(٣٨٣) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 304-305.

(٣٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٣٨٥) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 123.

(٣٨٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 137.

(٣٨٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, pp. 360-361.

القرن التاسع عشر»[٣٨٨]، ومن «الهيغلية». هذا مع سابق العلم، أن هرقليطس لم يكن يقول بشيء مما نسب إليه؛ نعني القول بمبدأي «التعارض» و«الجدل»[٣٨٩]. فلا جدل لدى الرجل بهذا المعنى، ولا قبل له بهذا الأمر[٣٩٠].

إن هذا المفكر، الذي سمّاه مؤرخو الفكر «المعتم» ـ ولربما كان في ذاك اللقب ما فسر كونه الفيلسوف الذي أسيء فهمه وتأويله أكثر من غيره[٣٩١] ـ إنما سمّاه هايدغر، بالضد، «المنير». وما سمّاه بذلك لوضوح مفترض في مقاله، وإنما لقوله ما من شأنه أن ينير سامعه[٣٩٢]. هذا مع سابق العلم، أنه إذ حدّث سامعه، فإنه ما حدّثه بما هو السامع «المطلق» أو«الكوني»، الذي من شأنه أن يتلقى منه القول وقد اكتمل بذاته، وإنما من حيث إن السامع إذ يسمع منه ما يسمعه ينشؤه كلاماً جديداً، أو قل: يسهم في صنع ما يسمعه. فما هرقليطس بالذي حدّث أفلاطون على المنوال نفسه الذي حدّث به أرسطو. وقس على ذلك فوارق تلقّي جوامع كلمه ـ من كليمنس الإسكندري (حوالى ١٤٠ ـ حوالى ٢٢٠) إلى نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)، مروراً بهولدرلين (١٧٧٠ ـ ١٨٤٣) وهيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) وغيرهم من قرائه وسامعيه[٣٩٣]. ومن ثمة ضرورة استعادة ما قاله؛ أي إعادة الإنصات إليه لا بما حدث به حديثاً موضوعياً كونياً مفترضاً، وإنما إجراء «حوار تأويلي» مع فكره[٣٩٤]، أو قل: «التفكير برفقته ومعيته»[٣٩٥]، أو قل: «محاورته»[٣٩٦]؛ علما أنه عندما نحادث مفكراً ونحاوره، فإننا مطالبون بأن نتبين ما لم يقله في ما قاله[٣٩٧]. غير أن المحاورة لا تكون همل المحاورة وغفلها، وإنما هي تدور حول «مسألة» معينة. وقد اختار هايدغر «المسألة»؛ يعني مسألة «الكينونة». لقد اختار هايدغر

---

(٣٨٨) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 106.

(٣٨٩) Martin Heidegger et Eugen Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, traduit de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy, classiques de la philosophie ([Paris]: Gallimard, 1973), p. 20.

(٣٩٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 366.

(٣٩١) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 134.

(٣٩٢) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 312.

(٣٩٣) المصدر نفسه، ص ٣١٦، و Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, pp. 134-135.

(٣٩٤) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 316.

(٣٩٥) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 42.

(٣٩٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٣٩٧) المصدر نفسه، ص ٩٦.

إذاً أفقاً للنظر مع هرقليطس مسألة «معنى الكينونة». وذلك بخلاف الذين اختاروا معنى «الصيرورة» أو «الألوهية» أو «الجدلية» أو غيرها.

ومثلما تحدث هايدغر، المرار العديدة، عن بارمنيدس بما هو «مفكر»، فكذلك فعل في تضاعيف حديثه عن هرقليطس؛ إذ لطالما هو وصفه بوصف «المفكر»(٣٩٨). ثم إنه قيد الوصف المطلق، فقال: «المفكر الصبيحي»(٣٩٩)، و«أحد أقدم مفكري الإغريق»(٤٠٠)، و«أحد أوائلهم»(٤٠١)، أو «أحد أهم رواد الفكر الغربي»(٤٠٢). أكثر من هذا، لطالما تحدث عن «فكر هرقليطس»(٤٠٣)، أو «الفكر الهرقليطي»(٤٠٤). ولهذا الفكر جوامع كلمات؛ من «لوغوس» و«فيزيس» و«كوسموس» و«بوليموس». . . وقف هايدغر عند أبينها وأنفسها، وهو كلمه الجامع: «إن أحب شيء إلى نفس الكينونة أن تنحجب»، أو قل: «حبب إلى الكينونة أمر الاستتار»، أو «إن الكينونة ستورة وتحب الستر»(٤٠٥). والحال أن «هذا قول قديم قدم الفلسفة الغربية ذاتها». بل لزم القول: «في هذا القول أُبين عن تجربة وإمكان الإنسان القديم الجوهريين اللذين معهما بدأ التفلسف لأول مرة [في تاريخ الغرب]». وحين قال هرقليطس قوله هذا، الذي اعتبر فيه أن الكائن بجملته ستور ويحب الستر، ما كان ليفيد به أن شأن الكائن أن يعمد، بين الفينة والأخرى إلى أن يستتر وينخلي فلا ينجلي ويبادر إلى أن يتراجع ويتوارى فلا يتراءى، وإنما من شأنه إفادة أن من حميم الكائن أن يظل في الستر، وأنه ما إن يخرج عن ستره حتى يؤوب إليه(٤٠٦). ومقتضى هذا الأمر،

---

(٣٩٨) انظر مثلاً: Heidegger: *Essais et conférences*, pp. 269, 316, 321 et 335; *Le Principe de raison*, p. 235; *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 52, et *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 120.

(٣٩٩) Heidegger, *Questions I et II*, p. 581.

(٤٠٠) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 154.

(٤٠١) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 134.

(٤٠٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 392.

(٤٠٣) انظر مثلاً: Heidegger, *Essais et conférences*, p. 336.

(٤٠٤) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص ٣٢٧ ـ ٣٣٤.

(٤٠٥) انظر تحليلات هايدغر لهذا القول الجامع في الترجمة الفرنسية من الكتب التالية: Heidegger: *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 30; *Questions I et II*, p. 581; *Concepts Fondamentaux*, pp. 53 sq; *Le Principe de raison*, pp. 154 sq., et *Essais et conférences*, pp. 326-327.

(٤٠٦) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 30.

أن كينونة الفوزيس، بوصفها «الشيء» الذي لا يفتأ ينبثق، لا تحب أن تشتهر وحسب وإنما هي تحب أن تستتر[٤٠٧]. واستتارها ليس فضلة، وإنما هو عمدة؛ بمعنى أن في استتارها صوناً لنفسها وفي استرارها استجارتها. ومعنى ذلك، أن الانحجاب والتصون إنما يشكل جزءاً من كنه الكينونة ذاتها، وأن سرها ما كان عن الستر بمعزل. إنما هي ستّيرة تحب الستر؛ أي أن من شأنها وإرادتها حب الستر والصون. فالتواري والانحجاب والاختفاء أمر تفضله الكينونة وترومه، لا بمعنى الأمر الذي يحجب انوهابها وانعطاءها وانبذالها، وإنما هو السر الذي به تؤكد انجلاءها وانبلاجها. أكثر من هذا، ليس من شأن من كان أن يحب الانحجاب، إنما وحده ذاك الذي يقدر على الانجلاء يقدر على ضده. وحده المنفتح بمكنته أن ينغلق، لا سواه. وحده المستر يمكن أن يسر. إنما الانحجاب جزء من كنه الانجلاء والانبثاق ـ $\varphi\mu\sigma\iota\varsigma$ ذاته. وإن الانجلاء لاستجارة للانحجاب، لا ضد. ومثلما للانجلاء انحجابه، فكذلك هو للانحجاب انجلاؤه[٤٠٨]. وقولنا: إنما حبب إلى الكينونة الانحجاب، لا يفيد معنى أنها «تود» أو «ترغب» أو «تتوق» إلى ذلك، وإنما ذاك لها خصيصة وطبيعة وضرورة، أو قل: إنه كنه لها وماهية وحقيقة[٤٠٩]. وذلك لا بسبب «عيب» فيها، إنما من فرط انبذالها انسحابها. فلئن كان لها أن تنجلي بما هي انبثاق ـ (Phusis) ـ فإن الانجلاء هذا لا يمكن فصله عن الانطواء. إن الشأن في الفوزيس أنها انبذال وانعزال[٤١٠]. ومن غير انطواء لا مكنة للانبساط. وإن الكينونة لتنجلي لنا في الوقت الذي تنحجب فيه عنا. فالصون يدفعها إلى الانحجاب. بل الصون سبب بيانها وظهورها. ولولا الصون لما تبدت لنا الأشياء. بل إن الصون والظهور هما الأمر ذاته. في صونها تظهر الكينونة، وفي ظهورها تصان. فما كان الانحجاب نقيضاً للانكشاف، بل إنه في حاجة إليه. وما كان للشيء أن ينكشف لو لم يكن مصاناً. وما كان له أن يصان، لولا أنه ذاهب إلى الانكشاف[٤١١]. وبالجملة، لولا الانحجاب ما كان الانكشاف، أو قل: الانكشاف هبة الانحجاب والضمور انبذال الظهور[٤١٢]. ومن شدة الخفاء الظهور، ومن شدة الظهور الخفاء. وعند

(٤٠٧) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 327-328.

(٤٠٨) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 582-583.

(٤٠٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 432.

(٤١٠) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 242.

(٤١١) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 328.

(٤١٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

تناهي الانبذال يكون الصون، وعند تناهي الصون يكون الانبذال. وإن الجود أصل الوجود. وإن الوجود جود. ذاك هو «سر تاريخ الكينونة» بأكمله[٤١٣]. إنها انبذال وانحجاب. بل هي الانبذال الذي ينحجب والانحجاب الذي ينبذل. وهو سر كشفه هرقليطس دون غيره.

وجماع ظهور الأشياء، أو قل: ما يبين الأشياء مجتمعة ويحصل تضامّها هو ما يسميه هرقليطس «اللوغوس». وهذه هي الكلمة الموجهة لفكره[٤١٤]. ذلك أن كينونة الكائن «وضع» (تحرير تقوم به الكينونة للكائن)، و«تحصيل» (يقوم به الإنسان). فهي إذاً تحرير وتحصيل. والتحرير بدو، والتحصيل بيان وقول وهبة للكائن الحي المبين (الإنسان)[٤١٥]. ولقد احتفظت اللغة اليونانية بهذه الدلالة للإبانة (اللوغوس) بما هي تحصيل الحاضر وجمعه وتركه ينجلي في حضوره[٤١٦]. إن اللوغوس ليعني في الوقت ذاته أمرين: دَعِ الشيء بادياً أمام ناظريك؛ أي دعه يتفتق ويتفتح ـ وهو معنى الفوزيس (المنبثق) هنا ـ وفي الوقت نفسه: مَهِّدْ له بما يسمح له بالانبثاق وأَتِمَّ أساسه[٤١٧]. غير أن اليونان لم يدركوا هذا الأمر حق الإدراك وإن هم حدسوه. وتلك حدودهم. إذ هم لم يقيموا تعالقاً بيّناً بين اللسان والكيان[٤١٨].

بهذا انتهت مرحلة «المفكرين الصبيحيين»، وحلّ موعد بدء الغروب. غير أن هايدغر يحرص على أن يسمي هؤلاء «مفكرين» لا «فلاسفة». إذ يقول عن هرقليطس وبارمنيدس بأنهما ما كانا بعد فيلسوفين، وذلك لأنهما لم يزالا بعد «مفكرين عظيمين»[٤١٩]، كما يقول إنه في عهد هرقليطس لم يكن ثمة فلاسفة بعد[٤٢٠]. لا ولا كان ثمة تفكير على الطريقة الميتافيزيقية بعد[٤٢١]. فَهُما ما كانا يفكران تفكيراً ميتافيزيقياً بعد[٤٢٢]. لكن الحق أن «ما لم يعد ميتافيزيقياً»

---

(٤١٣) Heidegger, *Le Principe de raison*. pp. 155-164.
(٤١٤) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 275 sq.
(٤١٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.
(٤١٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.
(٤١٧) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 233.
(٤١٨) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 277.
(٤١٩) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 328-329.
(٤٢٠) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 93.
(٤٢١) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٦.
(٤٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٣، ٩٦ و١٠٧.

ليس معناه أنه لم يتضمن أي أثر ميتافيزيقي، وإنما بالضد إنه يشتمل في جوفه بعض ملامح الميتافيزيقا التي تبينت لنا نحن المتأخرين ولم تتبين له ولمعاصريه[٤٢٣]. ألا إن لمفكري اليونان الأوائل حدوداً وقفوا عندها. وأهم هذه الحدود أنهم، بدءاً، لئن كانوا قد أصغوا، بأدق الاصاخة، إلى نداء الكينونة، فإنه لم تكن لهم المكنة على تحديد طبيعة هذا النداء، ولا التفكير فيه من حيث هو نداء[٤٢٤]. فلا هم سمّوا الكينونة باسمها، ولا هم استعرفوا نداءها. ثم إنهم، تثنية، إن فكروا بالكينونة، لم تتبين لهم البينونة. إذ ما أدركوا ثنية الكينونة والكائن وطويتهما[٤٢٥].

ولئن وقفوا، تثليثاً، عند مفهوم «اللا ـ انحجاب» أو «ما لا ينحجب» (Aletheia)، فإنهم لم يقدروه حق قدره. وهذا أمر انطبق على بارمنيدس[٤٢٦]، قدر انطباقه على هرقليطس[٤٢٧]. وبذلك، ما كانوا في مستوى المسألة[٤٢٨]، ولا هم أولوا كامل العناية للأمر الذي يستحق أن يفكر فيه[٤٢٩]. وفضلاً عن هذا، لئن فكروا في الحاضر (الكائن)، فإنهم سرعان ما أهملوا النظر في الحضور (كينونة الكائن)، بل إنهم صيّروا الحضور حاضراً، وما أدركوا البينونة. والحق أن ذلك ما كان تقصيراً منهم في النظر، وإنما لأن من كنه الكينونة أن تنحجب إذ يتبدى الكائن. ومعنى هذا، أن تاريخ الكينونة إنما بدأ، على التحقيق، بنسيان الكينونة. وفي ذلك إعلان عن بدء الميتافيزيقا بما هي ناجمة عن «أغنى حدث وأوسعه» شهده الفكر البشري[٤٣٠]. وإنه لأمر دل على «البدء التاريخي لنسيان الكينونة»[٤٣١]. وإن التفكير في الكينونة صار، بعد المفكرين الأوائل، «أثراً» سرعان ما بدأ يتلاشى ويمّحي، وفي انمحائه استحال يتجلى بما هو ميتافيزيقا غربية[٤٣٢].

---

(٤٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٤٢٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 165.

(٤٢٥) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 290-291.

(٤٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٤٢٧) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 175.

(٤٢٨) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 154.

(٤٢٩) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 300.

(٤٣٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 439-440.

(٤٣١) المصدر نفسه، ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

(٤٣٢) المصدر نفسه، ص٤٤٥.

ج ـ بادئة عهد الميتافيزيقا

إنما فلسفة أفلاطون هي بادئة «العهد الفلسفي» من تاريخ الفكر ـ أو «العهد الميتافيزيقي» على التحقيق ـ بما هو عهد انطماس البدء انطماساً[٤٣٣]. وإنه لبدء تأسيس الميتافيزيقا على مذهب الكينونة بما هي «الفكرة» والحقيقة بما هي «المطابقة»: «ففي هذه اللحظة، وفيها فقط، بدأت الفلسفة»[٤٣٤]. وقد شهدت هذه البادئة توجيه الأنظار في مسألة «الكينونة» و«الحقيقة» على نظرية المعرفة. حينها انورى الفكر الإغريقي الصبيحي، وانكتم البدء الأول[٤٣٥]. ولئن حق أن سقراط (٤٧٠ ـ ٣٩٩ ق.م.) كان أستاذ أفلاطون؛ وبالتالي ملهم فلسفته بخاصة والفلسفة ـ بما هي ميتافيزيقا ـ بعامة، فإن هايدغر، وقد عوّدنا على «هدم» المتون لا الأسامي، ومن المتون هدم المؤلفات والنصوص لا الأحداث والشخوص، لم يتوقف الوقفة الطولى عند اسم سقراط ـ ذاك الفيلسوف «الذي لم يكتب شيئاً». وإذا حق أنه اعتبر سقراط «أشد مفكري الغرب خلوصاً»، وذلك بما حق في أمره من أنه خاض في قضية الفكر ولم يحتم بالكتابة من رياح الفكر، إذ هي طوحت به، فإن هايدغر اهتم بمصير ما كان من شأنه أن انكتب فلسفياً ودُوِّنَ[٤٣٦]. ولئن عدّه أشد مفكري الغرب خلوصاً، فإنه لم يكن ليفيد هذا الوصف عنده أنه «أعظمهم»[٤٣٧]. ولئن حق أنه أول من اكتشف أهمية فكرة الأمر «القَبْلي»، وفتحَ على الفلسفة مستغلقها ـ فإنه لم يكن لذلك، على خلاف ما أشيع عنه، «عالم أخلاق» ولا «فيلسوف طبيعة»، ولا عالماً بعلم وسلوك الدازاين البشري عامة ـ إنما كان مفكراً أنطولوجياً. وما جدد قضايا الفلسفة ولا مضامينها ولا منازعها، وإنما جدد النظر الفلسفي برمته، وذلك لما أدخل إليه فكرة «القبلي» الأنطولوجية[٤٣٨]. بيد أن القاعدة الهرمنوطيقية القائلة: لئن قُيّض للخلف أن يفهم السلف، فهمه بأتم فهم وأكمله، جعلت من أفلاطون وأرسطو أفهم بفكر سقراط من فهم سقراط بفكره.

---

(٤٣٣) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 369 et 321, para. 23 resp.

(٤٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٤ و١٤٩، الفقرة ١٠ على التوالي.

(٤٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٥ و١٥٢، الفقرة ١٢ على التوالي.

(٤٣٦) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 91-97.

(٤٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٤٣٨) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 454.

والحال أن هايدغر سعى إلى «محاورة» أفلاطون (٤٢٨ ق.م. ـ ٣٤٨ أو ٣٤٩ ق.م.)، أو قل: «مناقشته»[٤٣٩]. وما من محاورة إلا وقامت على ضوابط. ومنها؛ **أولاً**، إنه لئن نظرنا، مجمل النظرة، إلى «بنية فلسفة أفلاطون»، على نحو ما وصلتنا، وجدناها جملة محاورات مختلفة مدارها على مجالات متباينة، وذلك بحيث يستعصي على الناظر فيها إيجاد ناظمها. فضدّ «أفلاطون الواحد»، الذي اختلقته «النزعة الأفلاطونية المستحدثة» اختلاقاً[٤٤٠]، مبرهنة بذلك عن استحالة قراءة أفلاطون بخلفه[٤٤١]، يلاحظ هايدغر «أفلاطون المتعدد»، لا المتعدد بتعدد مؤلفاته، بل المتعدد بالمؤلف الواحد. فالمؤلف الواحد للفيلسوف ـ وليكن مثلاً محاورة «فايدروس» ـ يمكن أن يقرأ القراءات المتعددة: إما بحسب وجهات النظر الحاضرة فيه، أو بحسب موضوعه الذي يتبدى لناظر أول بما هو «الجميل»، ويظهر لناظر ثانٍ بما هو «الحب»، ويلوح لثالث بما هو»الروح»، ناهيك عمن ذهب إلى أنه «الحقيقة» و«اللوغوس» و«الجنون» و«الكينونة»[٤٤٢]. . . وإما بحسب إشكاليته[٤٤٣]. بيد أن تعدد فكر أفلاطون لا يفيد ما يفيده منه «الحس المشترك» من ادعاء التشوش والتردد، وإنما يفيد أن أفلاطون أنشأ محاورات لا تنضب[٤٤٤]. ومع شهادة أعمال أفلاطون، مأخوذة على سبيل الفردية أو الجمعية، على التعدد، فإن من شأن من يعاود النظر فيها المرار الكثيرة أن يكتشف، لا محالة، أن ثمة خيطاً رفيعاً انتظمها؛ نعني مدارها على سؤال الميتافيزيقا الموجه إليها؛ أي السؤال عما هو الكائن τὸ ὄν (To on)، وذلك من حيث هو المجاز إلى التخبر عن كينونته[٤٤٥]. معنى هذا، أنه ما كان لنا أن نقرأ فكر أفلاطون بما هو نظر في «المعرفة»، وإنما بما هو نظر في «الكينونة». ولهذا قال هايدغر عن أطروحات أفلاطون ذات الظاهر المعرفي: «إن المسألة المتعلقة بكنه المعرفة وحقيقتها، إن فتشت، وجدت مسألة متعلقة بكنه الكينونة وليس الأمر

---

(٤٣٩) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*. p. 66 et 223.

(٤٤٠) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 174-175.

(٤٤١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 176.

(٤٤٢) Ibid., tome 2, p. 173.

(٤٤٣) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 113..

(٤٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٤٤٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, pp. 173-174.

بالضد»[٤٤٦]. يكفي أن نذكر هنا أن محاورة «تياتيتوس»، التي طالما قرئت بما هي «نص أساسي من نصوص نظرية المعرفة»، إنما هي، إن حقق أمرها، ما كانت «كتابا في المعرفة»، وإنما «نظر في الكينونة»[٤٤٧].

ومنها؛ **ثانية**، أن النظّار اعتادوا تأويل فلسفة أفلاطون بدءاً من سقراط والمتقدمين عليه، بينما يقترح هايدغر سلك الطريق المعاكسة؛ أي العودة من أرسطو إلى أفلاطون. أكثر من هذا، يجزم بأن ما من مدخل إلى فهم أفلاطون إلا المدخل الأرسطي. إذ لا مكنة لعودة تاريخية إلى أفلاطون إلا ويلزم أن يتوسطها النظر في أرسطو. فما نجد عند أرسطو إلا دركاً أكثر جذرية للمسائل المعتاصة التي تخبط فيها أفلاطون ومن سبقه. هذا وليس فحسب ما من تأويل لفلسفة أفلاطون إلا ويلزم ألا يقفز على أرسطو، وإنما هو مطالب أيضاً بأن يقاس إليه ويوزن به. والقاعدة الهرمنوطيقية الأساسية التي تحكمت، هنا، هي قاعدة العودة من الشأن الواضح إلى الأمر الغامض[٤٤٨]، وذلك بناء على أن من شأن المتأخرين فهم المتقدمين على نحو أفضل مما فهم هؤلاء ذواتهم. ومراعاة هذه القاعدة تقتضي الانطلاق من فرض أن أرسطو فهم أفلاطون بأحق الفهم[٤٤٩]، وأن فهم أفلاطون من عنده يطلب، فهو مظنته.

و**ثالث** الضوابط أنه لا يلزم أن نقرأ أفلاطون على حرف وعلى الشاكلة نفسها التي يقرأه بها أهل الحرف، وإنما على الناظر في فلسفته أن «يذهب بأفلاطون أبعد مما ذهب إليه أفلاطون نفسه»[٤٥٠]. لا ولا يلزم أن نتنازل لبادي الرأي، فنقرأه، شائع القراءة، بما هو «مبدع نظرية المثل» ومخرجها إلى الناس. ولئن حق أن هذه القراءة ما كان أرسطو نفسه بريئاً منها، فإن هايدغر اعتبرها «أشأم أمر أصاب الفلسفة الأفلاطونية»، وذلك لأنه جعلها تستحجر في صيغة جامدة؛ أي تموت وتقتل وتحمل على أن تصير عاجزة عن أن يكون لها أثر[٤٥١].

---

(٤٤٦) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 279.

(٤٤٧) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٤٤٨) Heidegger, *Platon. «Le sophiste»*, p. 182.

(٤٤٩) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٤٥٠) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 91-92.

(٤٥١) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

الحق أن تبين أمر هذا السؤال إنما هو جزء من ثالوث متعالق: ما كنه الإنسان؟ وما الكائن؟ وما كينونته؟ والحال أن كنه الإنسان، عند أفلاطون، إنما يتحدد ويتقوم بما هو من اقتدر على «رؤية» الكائن ولقياه. وما «رؤية الكائن» عنده إلا رؤية «وجهه» (Idea) الذي عليه يتبدى وبه يظهر(٤٥٢). وهذه الرؤية هي ما يسمح له باللقيا؛ يعني لقاء الكائن والسلوك اتجاهه بما هو كائن. لكن، ما كل «رؤية» للكائن تتحقق واقعاً برؤية. إذ ثمة الرؤية الحقيقية والرؤية الشبيهية؛ علما أن رؤية الكائن الرؤية الحقة، بما هي ما يحقق كنه الإنسان، خاصية هشة قابلة للانفقاد والانعطاب؛ ومن ثمة احتاج الإنسان، لتحقيقها على وجهها الأصح، إلى رياضة ودربة. وبالجملة، النظر إلى كينونة الكائن شرط تحقق ماهية الإنسان. بيد أنه ما كان من شأن كينونة الكائن أن تدرك بالأبصار، وإنما الشأن فيها أن تدرك بالبصيرة. فما كان دركها ينتمي إلى مجال المدركات الحسية αισθήτά (Aisthéta)، وإنما هو إلى مجال المتأملات العقلية νοεϊν (Noiein) ينتمي. أكثر من هذا، ما كنا نحن من ينظر، على التحقيق، إلى كينونة الكائن، بل الكينونة هي ما يعرض علينا وجه الكائن حتى ننظره(٤٥٣). لكن، ما وجه الكائن؟

الحق أن جوامع كَلِمَ فكر أفلاطون الجوهري إنما هو الكلم الذي يعرض عنده لكينونة الكائن بما هي ειδος أو ιδέα (Idea) ـ «فكرة» ـ أي بما هي «الوجه» أو «المظهر» أو «الشكل» الذي عليه يتجلى الكائن وبه يتبدى(٤٥٤). وإن أهمية أفلاطون لتنجلي، إذا ما قيس مع سابقيه، في أنه أول من بادر إلى النظر في «الكائن» بأحق النظر. أكثر من هذا، إنه أول من أرسى الفكر الغربي على مساره الذي عليه سار؛ وذلك بأن وجهه وجهة تأويل الكائن. هذا مع سابق العلم، أن الناظر إلى الميتافيزيقا الغربية النظرة المجملة يجد أنها ما كانت سوى محاولة للإجابة عن السؤال: ما الكائن؟(٤٥٥) وأفلاطون أول من نظر في كنه الكائن وماهيته وحقيقته لما أجاب عن سؤال الكائن بالقول: ما كانت كينونة الكائن سوى «فكرته» أو «وجهه» الذي هو أصل ظهوره وبروزه وتجليه(٤٥٦).

---

(٤٥٢) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 77

(٤٥٣) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 423-424.

(٤٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(٤٥٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 261.

(٤٥٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 422.

والحق أن تحديد كنه الكائن تابع لطبيعة رؤيته: إما ببصر أو ببصيرة. ذلك أنه لما كانت كينونة الإنسان منشدّة إلى جسده منوطة به، فإنه شق عليه أن يتجاوز البصر إلى البصيرة؛ أي إلى رؤية كينونة الكائن في بهائها وصفائها. وهو في حياته اليومية، لا التأملية، ما كان من شأنه أن يرى الكائن إلا في مباشرته؛ ما يجعل الكائن يصاب بالانحجاب، فيوحي أن ليس ثمة كينونة(٤٥٧). هنا يظهر أن ثمة وجهين للكائن: وجه حقيقي، ووجه شبيهي. فأما الوجه الحقيقي ـ الكائن الحقيقي ὀντως ὂν (Ontos on) ـ فهو ما طابق «الوجه» أو «الشكل»(Idea) على حقيقته. وأما الوجه الشبيهي ـ الكائن الشبيهي، τὸ εἰδωλον (to Eidolon) ـ فهو الوجه المظلم المشوَّه؛ أي الكائن الطبيعي الزائل. وقد اعتاد النظار في فلسفة أفلاطون على أن يترجموا لفظ (Eidolon) بالكائن «المسيخ» أو «الناسخ»، أو ما شابه ذلك. لكن، يذكرنا هايدغر، هنا، أنه لما كان (Eidos) قد أفاد «وجه» الشيء «الحق»، فإن من شأن إيدلون أن يفيد «وجهه الشبه» أو «الشبيه»(٤٥٨). وبالجملة، الكائن الحق ما طابق وجه كينونته، والكائن الشبيه ما خالفها. لكن، ما وجه الكينونة هذا؟

الكينونة تعني «الفكرة»، والفكرة تعني «الوجه» الذي به وعليه يظهر كائن ما. ومعنى هذا، أن أفلاطون يتصور حضور الأشياء بدءاً من «وجهها» الذي به تظهر. فحين أقول مثلاً: «إني أرى الكتاب»، يبدو فعْل «الرؤية» هنا أمراً عادياً مبتذلاً، وذلك حد أننا لا نعيره اهتماماً ولا نسأل عن دلالته. لكن أفلاطون تفرد، فجرؤ على أن سأل عن دلالته. وهو سؤال بسيط به اهتدى إلى «فكرة» الكتاب، لا بالتيه في أودية الأحلام والتردي في مطاوح التوهان: فما أراه هنا هو «شيء آخر» غير هذه الصفات «أسود»، «صلب»، «رخو»... ما أراه في هذه «الرؤية» هو «فكرة» الشيء أو «وجهه» الذي به يتبدى أو قل: «بدوه»؛ نعني «الوجه» أو «الشكل» الذي به يحضر هذا الشيء بما هو شيء؛ أي كينونته. ما كان من شأني أنا أن أدرك كائناً ما، وقد اتخذ هيئة كتاب، إلا لأن من شأني أن أدرك، قبلاً، «فكرة الكتاب». وإن من شأني لأن أراه عبر فكرته هذه(٤٥٩). وهذا «وجه» البيت هو ما به يحضر؛ أي ما به يكون. ولا يظنن أنه يستمد وجهه

---

(٤٥٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 177-180.

(٤٥٨) Heidegger, *Platon, «Le sophiste»*, p. 328.

(٤٥٩) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 70-71 et 77.

هذا من ذاته، وإنما هو يستمليها من فكرة «البيتية» الكامنة وراءه؛ أي من الفكرة. ولفكرة البيت هذه ـ البيتية ـ أشكال مخصوصة تتحقق بها في الواقع. وهذه التحقيقات ليس من شأنها أن تظهر «الوجه الحق» ولا أن تبدي «الفكرة»، وإنما هي بالضد من ذلك تعرضها عرضاً محدوداً مشوهاً. وهذا «الوجه المحدود المشوه» هو «الكائن الشبيهي» (الإيدلون). وفكرة «البيت» ـ أي «البيتية» بما هي وجه البيت الحق ـ هي «الكائن الحقيقي» (الإيدون)[٤٦٠]. وهي الأولى بالاعتبار، أو قل: إنها الأجدر بالقَبْلية؛ لأنها هي التي تنير لنا رؤية الكائن. فلو نحن، مثلاً، لم نكن نعلم، العلم القبلي، فكرتي «الاختلاف» و«الائتلاف»، ما صادفنا في حياتنا أشياء إنْ مختلفة أو مؤتلفة، ولا حتى «أشياء». فالائتلاف والاختلاف والتماهي أمور من شأنها أن تنكشف لنا في البصيرة. إنها (Idea)؛ أي رؤى وبصائر لا تمثلات ومبصرات. وإن هذه الأفكار القبلية لهي ما يشكّل كينونة الأشياء[٤٦١]. ما أفاد أن الكينونة ـ الفكرة ـ قبلية. وهذا ما جعل من أفلاطون أول من حدد الكينونة بدءاً من الطابع القبلي، إذ هو فهمها باعتبار الفكرة. أما الكائن المنبثق عن الفكرة، فإنه عدّه بعدياً بالاعتبار تابعاً. أكثر من هذا: إن من شأن الشأن القبلي أن يمتد إلى ما وراء الكائن ويجتاز. فهو شأن ميتافيزيقي[٤٦٢]. ولذلك ساغ لهايدغر أن يقول: «ما كان للميتافيزيقا بأن تبدأ، أحق البداية، إلا مع تأويل أفلاطون للكينونة بما هي الفكرة»[٤٦٣]، وأن يضيف في مساق آخر: «ما من ميتافيزيقا أياً كانت. . . إلا وكان شأنها أن تستعير لسان أفلاطون لتتحدث به»[٤٦٤].

ووجه التعالق بين «الكائن» و«الفكرة» ـ الكينونة ـ هو ما أسماه أفلاطون: «المشاركة»؛ بمعنى أن الفكرة هي ما «يشكل» كينونة الكائن «ويختم» عليه بختمه ويدمغه بدمغته. وهي الوجه الذي بدءاً منه يظهر الكائن شكله وينظر إلينا، فيبدو لنا وينجلي، مثلما تنجلي لنا هذه الطاولة، فتنظر إلينا بدءاً من وجه «الطاولة» فيها؛ أي بدءاً من نداء كينونتها إلينا[٤٦٥]. والمثال بالمثال يقرن: خذ هذا الكتاب مثلاً؛ ما كان كائناً على التحقيق، ولا معدماً على التدقيق، وإنما

---

(٤٦٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 174.

(٤٦١) Ibid., tome 2, p. 173.

(٤٦٢) Ibid., tome 2, p. 175.

(٤٦٣) Ibid., tome 2. p. 175.

(٤٦٤) Heidegger. *Questions III et IV*, p. 297.

(٤٦٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 205.

هو «كائن شبيهي»؛ أي أنه نحو من أنحاء تجسيد «الفكرة الماهية» أو «المثال»؛ عنينا «كنه الكتاب». ما كان هو الكائن الحق (όντως ὂν) (Ontos on) الذي من شأن الفكرة (ειδος) (Eidos) أن تحضر فيه على وجهها الأحق الأكمل، وإنما هو كائن شبيهي (ειδωλον) (Eidolon)، فأمره أن يحضر ويغيب، ووحده كنهه ـ «فكرة الكتاب» أو «مثاله» أو «وجهه الحق» ـ يبقى دوماً حاضراً حضوراً بلا غياب، وإشعاعاً بلا انطماس، ومعلماً بلا درس. هذا مع سابق العلم أن اليونانيين حددوا الكينونة بما هي «الحضور»[٤٦٦].

فقد تحصّل، أن الفارق بين «المثال» أو «الفكرة» أو «الوجه» ειδος (إيدوس)، و«الكائن الشبيهي» أو «المسيخ» أو «الناسخ» (ειδωλον) (إيدلون) أن **الأول** من شأنه أن يشي بالامتلاء والحضور، وأن من شأن **الثاني** أن يشي بالنقص ويشهد عليه. أكثر من هذا، إن شأنه أن يشوّه حضور الفكرة ويحرفه. فهذا الخشب الذي منه صنعت تلك العصا، إنما يشوّش على فكرة العصا، فيجعلها إذا ما وضعت في الماء تنكسر. ولئن جاز لنا القول، قلنا: إن الخشب في العصا من شأنه أن يكسر فكرة العصا؛ أي أن يتلف ويحرف الوجه الأحق الذي يفترض أن تتبدى به[٤٦٧].

لكن، دعنا نتساءل: أنّى للكينونة أن «تحقق» الكائن؟ وجواب هايدغر أن ذاك الكائن يتحقق لأن الكينونة «مثال» أو «فكرة» (Idea). والناظر في أمر «الفكرة» هذه يجد أن أفلاطون يحدها بما هي «الخير» (ἀγαθὸν) (Agathon). وهو المفهوم الذي يشكل «عماد فلسفة أفلاطون الذي عليه مدارها»[٤٦٨]. ومعنى «الخير» هنا غير المعنى المعهود، وإنما له معنى أفلاطوني مخصوص مفاده أن «الخير» ـ «الفكرة» ـ هو ما يقتدر على فعل أمر ما، ويُقدر غيره على فعله. وليس هذا الفعل سوى «تمكين» الكائن من أن يكون وأن ينجلي وينكشف؛ أي تنويره وكشف معناه وتجليته وجعله يُرى ويُبصر؛ بما أفاد تصييره مرئياً منوراً مبصراً؛ بمعنى حاضراً[٤٦٩]. فالخير إذاً بمثابة الشمس للعين، لولاها ما أبصرت العين شيئاً[٤٧٠]، على نحو ما رمزت إليه أمثولة

---

(٤٦٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 422.

(٤٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦.

(٤٦٨) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 117.

(٤٦٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 180-220.

(٤٧٠) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 340.

الكهف. وذلك مع ما بين الشمس والعين من وشيجة ومناسبة؛ إذ لو لم تكن العين من أصل شمسي نوراني ما أبصرت، بحسب ما ادعاه غوته. فالكينونة ـ الخير ـ بهذا المعنى هي «الأصل» أو «العلة»(٤٧١). إنها تمكين للحضور؛ أي ما من شأنه أن يُمَكِّنُ الحضور، وما ينتج الثبات والدوام. وبه يتم قرن الكينونة بالديمومة(٤٧٢). فالكينونة بهذا المعنى « فكرة» أو «مثال». وهي خير؛ أي اقتدار وإقدار؛ نعني إقداراً للكائن على أن يكون كائناً، وتمكيناً له من أن يكون. إنها تمكين وتحقيق وتشريط وتسويغ وتجويز.

بهذا تحقق الميتافيزيقا خطوتها الحاسمة نحو أن يأخذ مفهوم «الكينونة» مأخذ «شرط الإمكان»؛ أي «العلة الشارطة» التي بها عرفت الكينونة طيلة تاريخ الميتافيزيقا اللاحق: الكينونة اشتراط الكائن وتمكين له وإقدار. والشأن في الخير شأنان: أن يحدث الكائن أو يُمَكِّنه، وأن يصيّره مرئياً لنا معروفاً(٤٧٣). فهو إذاً ما يُمَكِّن كينونة الشيء من أن تكون، وما يجعل الانكشاف والانفتاح أمراً يحدث. وبالجملة، إنما الخير التمكين. وبه «بلغت الفلسفة أو الميتافيزيقا أعلى مفاهيمها»(٤٧٤). ولهذا قال هايدغر: «مع التأويل الأفلاطوني للكينونة بما هي الفكرة أو المثال تبدأ الفلسفة بما هي الميتافيزيقا»(٤٧٥)، بل ذهب إلى حد القول: «ما من ميتافيزيقا إلا وهي أفلاطونية»، بل إلى حد الإضافة: «إنما الفلسفة الغربية بأكملها، إن فتشت بأحق تفتيش، وجدت أفلاطونية المنزع»(٤٧٦). وذلك سواء كان «المثال» الشارط الذي منه يستمد الكائن كينونته «غيراً»، أم صار «إلهاً خالقاً»، أو «قانوناً خلقياً»، أم «سلطة عقلية»، أم «فكرة تقدم»، أم «رغبة سعادة جمعية» ـ فهذه كلها أوجه لفهم الكينونة بما هي ما يشترط الشيء ويمكنه ويحققه. هذا مع سابق العلم أن «الشارط» هنا ما كان ليكون بالأمر الحسي، وإنما هو الأمر الذي الشأن فيه أن يتجاوز الحس؛ أي أنه أمر ميتافيزيقي. ولهذا السبب، أنت واجد هايدغر يتخذ من اسم أفلاطون معلمة تأريخ مهمة،

(٤٧١) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 457-138.

(٤٧٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 332.

(٤٧٣) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 130.

(٤٧٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٤٧٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 180.

(٤٧٦) Ibid., tome 2, p. 176.

فيحدثك عن «الفكر الغربي بدءاً من أفلاطون»[٤٧٧]، وينبئك بشأن «بدء تاريخ الميتافيزيقا مع أفلاطون»[٤٧٨]. ولا غرابة لهذا أن يشكل مذهب أفلاطون «سلطة مرجعية» للميتافيزيقا الغربية برمتها[٤٧٩]، وألا تكون الفلسفة ـ من جهة سؤالها الأساسي ـ قد خطت أي خطوة تقدم منذ أفلاطون، وإنما هي ما فتئت تبحث عن ذاتها[٤٨٠].

تلك دلالة على عظمة «فكر أفلاطون». غير أن عظمة فكر الرجل لا يمكن أن تقاس إلا بكثرة ما تركته من أسئلة تستأهل أن تطرح[٤٨١]. وأولاها بالطرح أن الناظر إلى الكينونة بما هي فكرة؛ أي تمكين، يدرك أن انكشاف الكائن صار واقعاً، عند أفلاطون، تحت إمرة الفكرة وبهداية منها. ومعنى هذا، أن انكشاف الكائن ـ أو بالأحرى لا انحجابه ـ (وهو المسمى على الحقيقة عند هايدغر «حقيقة»؛ أي ألثيا (Aletheia) [ما لا ينحجب]) ـ إنما صار مستعبَداً للفكرة مستتبَعاً[٤٨٢]. ومعنى هذا، أن أفلاطون، وعلى خلاف سلفه هرقليطس، غَلَّب الانكشاف (Aletheia) على الانحجاب (lethé)، فمارس بذلك ضرباً من الاستكراه على الكينونة حتى تبدي ولا تخفي وتنجلي ولا تنخلي. لقد أهمل الإهمال كله الانحجاب الذي ذكره سابقوه وجعله هرقليطس الأحب إلى نفس الكينونة؛ فكان أن حرم الانحجاب من حقوقه، وصير الحقيقة مطمئنة، وأزال عن الكينونة طابع الغرابة الذي هو كنهها على التحقيق[٤٨٣]. أكثر من هذا، اعتبر الانحجاب وكأنه وصمة عار على جبين الوطن، فأدانه. ثم إنه صير الانكشاف، لا انكشاف الكائن على التحقيق، وإنما فكرته. ومن ثمة، ذوب الكل في كل فكري تمثلي (une Eidétique)[٤٨٤]. وفضلاً عن هذا وذاك، كاد أفلاطون أن يجعل من الحقيقة أمراً متعلقاً بالنظرة الإنسية لا بالكينونة

---

(٤٧٧) Ibid., tome 2, p. 207.

(٤٧٨) Ibid., tome 2, p. 201, et Heidegger, *Questions I et II*, p. 265.

(٤٧٩) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 125-126.

(٤٨٠) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 339.

(٤٨١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 174.

(٤٨٢) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 458-459 et 461.

(٤٨٣) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 622.

(٤٨٤) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, pp. 284-285.

ذاتها، فلم يجعل من شأن الكائن أن ينجلي فلا ينحجب، وإنما جعل من شأن الإنسان أن يجلّي الكائن. فكان أن قام بضرب من «تأنيس الألثيا»[٤٨٥]. ولا غرابة في ذلك، فالميتافيزيقا كانت دوماً، منذ البدء، معنية ببيان مركزية مقام الإنسان[٤٨٦]. لقد صَيَّرَ أفلاطون الألثيا متعلقة بالرؤية المصيبة الثاقبة، وصيّر هذه الرؤية رأس الحكمة، وصير محبة الحكمة محبة للفكرة والمثال. وبهذا صير الفلسفة طريقة اعتبار الكائن، أو قل: إنه جعل منها نظرة مشرئبة إلى المثل مستشرفة خارقة للوقائع التي صارت مجرد ظلال وصور عابرة. وبهذا صيّر أفلاطون الفلسفة معرفة ما ورائية متجاوزة عابرة خارقة؛ أي ميتافيزيقا[٤٨٧].

والحق أن ما وجدناه لدى أفلاطون من بدء التخلي عن الحقيقة، بما هي ألثيا، «ما كان سوى بدء ذلك التاريخ الذي فقد فيه الإنسان الغربي، بما هو الكائن الذي من شأنه أن يوجد، جذوره لكي ينتهي إلى أن يصير اليوم الكائن المجتث»[٤٨٨]. ثم إن أفلاطون لما جعل من «بصيرة» الكينونة شرطاً لدرك الكائن، وألح على فكرة «النور» هذه، فإنه إذ ذكر «النور» بما يسمح بانجلاء الكائن، غيب النظر في النور ذاته، فبقي النور بذلك «لا مفكره»[٤٨٩]. وأفلاطون لم يطرح أبداً السؤال: ما الكينونة؟ ولا أحد بعده طرحه[٤٩٠]. وفضلاً عن هذا، فإنه حين نصب «الخير» في مقام يعلو على «الكينونة»، كان قد مهد بذلك لنشأة فلسفات القيم وبسطها الهيمنة على باقي الفكر الغربي[٤٩١]. ومن ثمة، كان قد مهد للحداثة بما جعلت «الفكرة» حقيقة الشيء الرهينة بقيمته. . .[٤٩٢] ذاك وجه «حداثي» لأفلاطون، تماماً مثل تحديده الكينونة بما هي «الوجه» أو «الصورة». ما كان له أبلغ الأثر في

---

(٤٨٥) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 460-464.

(٤٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٦٦.

(٤٨٧) المصدر نفسه، ص ٤٦٥.

(٤٨٨) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 142.

(٤٨٩) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 297-298.

(٤٩٠) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 245.

(٤٩١) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 617.

(٤٩٢) Heidegger, *Questions I et II*, p. 468.

التمهيد لفكرة الحداثيين عن «العالم» بما هو صورة شأنها أن تغزى[٤٩٣].

لقد سبق أن قلنا: إن أفلاطون كان أول مفكر غربي أجاب عن السؤال: ما طبيعة كينونة الكائن؟ والحال أن لا إمكان لفهم تجربة «الكينونة» لدى خلفه ـ نعني أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م.) ـ من دون إحالة إلى السلف. لنذكر هنا أنه كان لأفلاطون تصور مخصوص للكائن. ذلك أن «الكرسي»، مثلاً، ما كان عنده كائناً تام الكينونة، ولا كان معدماً تام العدمية، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين: إنه كائن «شبيهي» أو «فاسد» أو «مشوّه». وسمته الأنطولوجية سمة سالبة: فهو شبيه ومسيخ (إيدلون) شأنه أن ينسخ فكرته الأصلية (إيدوس) ويشوهها. وإن «الفكرة» لَمَا من شأنه أن يظهر وأن يُرى، وإن الكائن المسيخ لَمَا من شأنه أن تنطمس فيه معالم الفكرة وتندرس، وإن كان لا بد منه بما هو ما يُذَكِّرُ بها ويدل عليها. والحق أن لا إمكان لفهم موقف أرسطو إلا بتذكر هذه المسألة. غير أن هايدغر يرفض التصور السائد عن العلاقة بين المفكرين ـ أفلاطون وأرسطو ـ والذي مفاده أن الأول إنما أذاب الواقع في الأفكار وحلّق بها في سماء الفكر، فلم يعتبر الكائن بالاعتبار الحق، إلا «المثل»، أما الكائنات الواقعية فقد سلبها أحقية الكائن، بل حرمها حتى من اسمه، وأسماها «الوثن» أو «النُّصُب» (إيدلون)، بينما الثاني أعاد الكائنات إلى الأرض وحشرها في الأشياء وأنزلها من محلها السماوي الأرفع إلى دنيا الكون والفساد ـ وهو التعارض المعروف في تاريخ الفلسفة باسم تعارض المثالية والواقعية[٤٩٤]. ومثلما رفض هايدغر الزعم بهذا الضرب من التعارض بين المفكرين، فإنه رفض أيضاً طريقة النظر الفيلولوجية إلى فلسفتيهما التي تردّ كل فكرة أرسطية إلى أصل أفلاطوني موهوم مزعوم[٤٩٥]. في الحال الأول، تم نسب أفكار «صبيانية» اختلقتها مدارس لاحقة[٤٩٦]، هي، على التحقيق، تشقيقات وتحريفات لفكر المعلم الأول، ديدنها العجز عن مدّنا بما بمكنته أن يسعفنا على فهم مذهب الأستاذ[٤٩٧]. وفي الحال الثاني، تمت استعادة فكرة «التأثير»

---

(٤٩٣) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 119.

(٤٩٤) Heidegger: *Questions III et IV*, p. 400, et *Nietzsche*, tome 2, p. 328.

(٤٩٥) Martin Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, trad. de l'allemand par Bernard Stevens et Pol Vandevelde; édition d'Heinrich Hüni, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Cher: Gallimard, 1991), p. 36.

(٤٩٦) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 75-76.

(٤٩٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 66.

هذه التي من شأنها أن تطمس وجه الجدة، فلا تتبينه. والحق الذي يجب أن يبان ويقال، هو أن أرسطو الشاب كان قد تعلم «التفلسف» مع أفلاطون؛ أي ضده[٤٩٨]. فإذاً، لا يلزم الرهان على أن أرسطو فهم أفلاطون أقوم الفهم، وإنما فهمه أفضل مما فهم أفلاطون نفسه. فلا يفضل بهذا مدخل إلى أفلاطون فضل المدخل إليه من أرسطو[٤٩٩]. وفهم «موقف أرسطو الفلسفي الأساسي» لا يتم بالنظر إلى سلفه، ولا بغاية إعادة بناء «نسق أرسطو» المفقود، وإنما بما هو مهمة للإنجاز[٥٠٠]. وبعد، أوَليس أرسطو هو المعلم الذي شأنه أنه يرينا الطريق (Wegweiser)؟ أوَليس هو الدال الهادي والمرشد الموجه؟[٥٠١] فهلّا بقي، بعد هذا، مكان للقول بأنه لا ينبغي فهمه بما فهمه به خلفه ـ فالخلف ما كان أبداً على قدر جلال الرجل[٥٠٢] ـ وإنما بالقفز إلى عمله القفز من دون خلف وسيط! لهذا كله، دعانا هايدغر إلى ضرورة التحرر، قبلاً، من «الصورة التي وضعها العصر ما بعد الأرسطي لفلسفة أرسطو التي ظلت سارية إلى عهدنا هذا»[٥٠٣]. وهي دعوة مطلقة ومقيدة في آن: مقيدة، لأن فيها غمز ضد التأويل الذي طالما «أساء» إلى فكر أرسطو؛ يعني التأويل الوسيط[٥٠٤]. ومطلقة، لأنها تعلقت بالتحرر مطلقاً من «القراءة غير الإغريقية لأرسطو» أنى كان القارئ[٥٠٥]. وبالجملة، لزم أن نميز دوماً بين «أرسطو المفكر» و«الأرسطية»، وذلك باعتبار الهوة السحيقة بينهما والتباين[٥٠٦].

والحال أن الاختلاف بين المفكرَين لم يتمثل، عند هايدغر، في أن الخلف استقل بإشكالية جديدة أو استحداث مسألة بديعة، وإنما في أنه حافظ على الإشكال نفسه: ما كينونة الكائن؟ وأبدع في الإجابة عنه بما باين به موقف أستاذه. ذلك أن ما من فيلسوف حق إلا ويلفي نفسه وقد استأنف النظر في صغير العدد من القضايا الأساسية التي ما أنشأ طرحها وإنما هو وجدها

(٤٩٨) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, pp. 34-35.

(٤٩٩) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 449.

(٥٠٠) Heidegger, Ibid., p. 22.

(٥٠١) Greisch, Ibid., p. 453.

(٥٠٢) Heidegger, *Platon, «Le sophiste»*, p. 21.

(٥٠٣) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 39.

(٥٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٥٠٥) Heidegger, *Questions I et II*, p. 489.

(٥٠٦) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 197.

منطرحة لدى سلفه. غير أنه لا رحمان ولا شيطان يسعفه في حلها ما لم يشرع هو في معالجتها بالسؤال المستأنف. ووحده حينما يبتدر إلى ذلك، يمكنه أن يفيد من أسويائه، وذلك لا بوصفه المريد الحافظ الناقل المقلد، وإنما بسمته المفكر المتحرر المستقل المجدد(٥٠٧). ولهذا السبب، يعيد هايدغر طرح السؤال الذي سبق له أن طرحه وهو يتصفح متن أفلاطون وسلفه: كيف نقرأ أرسطو؟ وعنده أن علينا ألا نقرأه بسلفه، ولا بخلفه، بل بمتنه. ومثلما لاحظ أن إشكالية أفلاطون الحقة ظلت دوماً مجهولة لشارحيه مختفية عن أنظارهم لا مفكر فيها في أذهانهم، فإنه لاحظ كذلك أن «الإشكالية الحقة التي فكر فيها أرسطو بقيت ممتنعة عن أفهام أسلافه مستغلقة»(٥٠٨). لذلك هبّ هو إلى البحث في «فكر أرسطو»، مثلما هم بالنظر، من ذي قبل، في «فكر أفلاطون»(٥٠٩). ولما كان لا نظر في الفكر إلا بحضور المتن، بادر هايدغر إلى تقليب هذا المتن، باحثاً عن فرائده. ولقد حدث أن لم يهتم بالمتن، بما هو مجموع أعمال أرسطو، وإنما بأفرد ما في هذا المتن؛ نعني درره. وليست فريدة المتن الأرسطي، كما قد يتبادر إلى الذهن، كتاب **ما بعد الطبيعة**، الذي به اشتهر لدى النظار أكثر مما اشتهر بغيره، وإنما هو كتاب **الطبيعة**، بما هو الكتاب الذي وُجد دوماً متوارياً وراء «ما بعد الطبيعة»، والذي هو، على التحقيق، «كتاب الفلسفة الغربية الأساسي»(٥١٠) الذي فيه نتخبّر عن «أصل الميتافيزيقا» وعن كل تحولاتها اللاحقة(٥١١)، وهو «كتاب الميتافيزيقا الأساسي»(٥١٢) وأعظم مدخل للفلسفة «يغني عن مكتبة من التآليف الفلسفية كاملة»(٥١٣). غير أن قراءة هذا المصنف لا يمكن أن تفيد والقارئ صفر اليدين من كل شيء، وإنما هي تفيد استشكال القارئ المصنف بدءاً من إشكاليته التي يطرحها. وما هذه الإشكالية؟ قال أرسطو: «إن الأمر الذي ظل موضع سؤال منذ غابر الأزمان ولا يزال، وما ظلت كل السبل تقف دونه وتصطدم به، إنما هو

(٥٠٧) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 36.

(٥٠٨) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 82.

(٥٠٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 324.

(٥١٠) Heidegger, *Questions I et II*, p. 482.

(٥١١) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 162.

(٥١٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٥١٣) Heidegger: *Questions III et IV*, p. 378, et *Le Principe de raison*, p. 153.

السؤال: ما هو الكائن؟»[٥١٤]. والحق أن أرسطو هو أول من عبر علنا عن السؤال الذي بحثت فيه الفلسفة على الدوام؛ عنينا السؤال: ما الكائن من حيث هو كائن؟ أي ما الذي يشكل كينونة الكائن؟[٥١٥] بل إن الفلسفة بأكملها ليست شيئاً آخر عنده إلا هذا السؤال ذاته، وما حرك أمر أرسطو قدر ذاك السؤال[٥١٦].

فلئن طرحنا السؤال على أرسطو، أمكننا حينها، وحينها فحسب، افتتاح «حوار معه»[٥١٧]، و«فهم موقفه الأساسي» ضمن تاريخ الفلسفة، و«تأويل مباحثه بأحق التأويل»[٥١٨]؛ وذلك بوسمه «قمة الفلسفة الإغريقية»[٥١٩]، وأول من قدم أول تأويل حق للكينونة بما هي «الفوزيس» حكم كل أفهام مفهوم «الطبيعة» اللاحقة[٥٢٠]. والحق أن علاج أرسطو للمسألة اتسم بسمتين إثنتين: **أولاهما**؛ أنه حافظ على السؤال ذاته الذي انطرح على أفلاطون: ما كينونة الكائن؟ لكنه جدد النظر في مضمون الجواب الأفلاطوني واستأنف. ذلك أنه تصور الكائنات، لا بما هي كائنات شبيهية ـ مثلما نظر إليها سلفه ـ وإنما بما هي κινύμένα؛ (kinouména)، أي بما هي «كائنات في تغير»، أو قل: إنه تصورها من حيث هي كائنات سيّالة بدّالة؛ ومن ثمة أبدى أنه انطلق من فهم للكينونة غير الفهم الأفلاطوني؛ أي بفهمها بما هي ένεργεια (Energeia)، أو قل: εντελεγέια (Entéléchia)؛ أي بما هي «تحول» و«مآل»[٥٢١]. وإنه لعلى أساس فهم الكينونةέιναι (Enai) بما هي «تغير»، تقوم أنطولوجيا أرسطو بأكملها[٥٢٢]. وإن هذا التحديد لهو أعلى تحديد للكينونة عنده لا يعلوه تحديد[٥٢٣]. ثم إنه لئن لم يقبل أفلاطون أبداً أن يعتبر الكائن، معتبراً من جهة انفراده وانعزاله، كائناً على التحقيق؛ أي ناماً عن حضور الكينونة فيه

---

(٥١٤) أرسطو مذكور في: Heidegger, *Nietzsche*, tome I, pp. 350-351.

(٥١٥) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 116.

(٥١٦) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 19.

(٥١٧) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 281.

(٥١٨) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 455.

(٥١٩) المصدر نفسه، ص ٤٥٥، و: Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p 59.

(٥٢٠) Heidegger, *Questions I et II*, p. 490.

(٥٢١) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 400.

(٥٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٨.

(٥٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

مبدياً لها، فإن أرسطو، بخلافه، اعتبر الكائن الفرد المعزول الكائن الحاضر الكامل الكينونة(٥٢٤).

ثانيتهما؛ إن جديد أرسطو، على التحقيق، أنه كان أول من نظر إلى الكينونة بما هي حركة *κινησις* (kinesis)؛ أي أنه كان أول من نظر إلى كينونة الحركة وتنبه إلى أن كنه الكائن أنه الكائن المتحرك. لقد تمكن المفكر من إيجاد نقطة بدء للفلسفة جديدة ومبدئية وأساسية غير تلك التي أوجدها سلفه. وهي، على التدقيق، نقطة بدء أنطولوجيته ومنطقه التي صارت للفلسفة اللاحقة طريقاً ومعبراً. وإن هذه النقطة الجوهرية لتتمثل في التنبه إلى ظاهرة جوهرية شكل كتاب **الطبيعة** موضوعاً لها وبياناً؛ نعني الكائن وقد اعتبر في حركيته؛ أو قل: الكائن المتحرك أو الكينونة باعتبار الحركة(٥٢٥). فكان أن افتتح بذلك النظر في مسألة لم يحدث أن استشكلت قبله. إذ معقد الفرق بينه وبين أفلاطون أن ذاك نظر في الحركة بما هي فعل إيجاب، وهذا كان شأنه أن استشنعها أبداً(٥٢٦). هذا حتى وإن كان أرسطو لم يقدر أمر التعالق بين الحركة والكينونة حق قدره، ولا هو خلص، من ثمة، إلى طرح مسألة «الزمن» بأحق الطرح(٥٢٧). ولئن عد عندنا، نحن المحدثين، الحديث عن «الحركة» موضعاً مشتركاً، وذلك حتى صار من فرط تداوله متبذلاً، فإنه ما كان هذا الأمر عند اليونان بذي اعتبار. ولئن حق أن سلف أرسطو كانوا قد لاحظوا أن الأشياء؛ من سماء ويمّ ونبات وحيوان، أشياء في حركة وتغير، وحاولوا استبانة أمر الحركة، فإن أرسطو كان أول من استشكل مفهوم «الحركة» وربطه بمفهوم «الكينونة»(٥٢٨). وفضلاً عن هذا وذاك، كان أرسطو أول من جعل من الحركة أفقاً للنظر الأنطولوجي وظاهرة أساسية للاعتبار النظري(٥٢٩).

والحق أن أرسطو لم ينطلق، في اعتباره الكائن، من الكائن كما يعرضه النظر، وإنما انطلق من الكائن كما نلقاه في العمل والمباشرة والتداول؛ أي

---

(٥٢٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 329.

(٥٢٥) Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 33.

(٥٢٦) Heidegger, *Platon, «Le sophiste»*, p. 456.

(٥٢٧) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 65.

(٥٢٨) Heidegger, *Questions I et II*, p. 491.

(٥٢٩) Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 49.

الكائن الذي يتم إنتاجه في «الصنعة»، أو قل: الكائن الذي يستصنع؛ بما يعني الكائن المُنْتَج $\pi o\iota\eta\sigma\iota s$ (poésis) الذي صار جاهزاً للاستعمال في الحياة اليومية. فأن «يكون» الشيء معناه، بدءاً، أن «يُنتج»، وأن ينتج معناه أن يصير إلى الاستعمال. حينها وحينها وحسب يمكن تبين «وجهه» $\varepsilon\iota\delta o\varsigma$ (Eidos) ـ فكرته) ودلالته. وهو تبين يبين عن أن من شأن الكائن أن يبين عن ذاته، وإن عجز عن البيان حالاً أبان اعتباراً $\lambda o\gamma o\varsigma$ (logos). وليس على المفكر ـ الذي وهب اللسان ـ إلا أن يتلقى ذاك البيان. أكثر من هذا، إن إبانة المفكر لبيان الكائن إنما تسعى إلى إبانته من جهة الاعتبار الأنطولوجية؛ أي في «كائنيته» أو قل: إبانته من جهة «حضوره» $o\acute{u}\sigma\iota\alpha$ (Ousia) بما هو صفة كينونته. فهو يملك كينونة كذا أو كذا. وإنها لإبانة الكائن بما هو كائن؛ نعني باعتبار جهة كونه؛ وذلك على نحو أن نبين عن وجه «البيتية» في هذا «البيت»؛ أي بما هذا البيت «ملك» أو «خير» للاستعمال في هذا العالم[٥٣٠]. فكينونة البيت هي كينونته بما هو بيت أقيم وأنجز ـ بما دل على حركية بنائه ـ وإن الكينونة لَلإنتاج؛ أي البناء ذاته، أو قل: إنها عملية البناء أو حركته. ولئن اعتبر الكائن ما بلغ درجة اكتماله وإنجازه وانتهائه؛ وبالتالي ما قام في ثباته وتحقق ينجلي ويبين عن ذاته، فإن ثباته وقيامه ـ الذي هو دلالة حضوره ـ إن هو إلا ضرب من ضروب حركته. فالحركة هنا هي ما آل إلى الثبات؛ بمعنى أن الثبات مآل الحركة، أو هو ضرب من ضروب الحركة، وليس الأمر بالضد. وذلك مثلما تكتمل حركة «الخشب» في «وجه» الطاولة المنجلي البائن. فالمتحرك هنا صار إلى وضع الكائن ـ الحاضر في فعل الإنتاج ذاته وحركيته. وهو إنتاج قد يتم إما بحسب الانبثاق الطبيعي ـ ذاك هو الكائن الطبيعي ـ أو بحسب الإنتاج الصنعي ـ ذاك هو الكائن الصنعي ـ وما قيام الشيء في ثباته ـ هذا البيت مثلاً ـ إلا تتويج لحركية إنتاجه وإقامته وبنائه. فهو حصيلة صنعة وتمام فعل. أكثر من هذا، إن ثباته لا يعني نهاية الحركة، بل الحفاظ على الحركية. وفي كلامنا عن البيت بما هو صنيعة تذكر لفعل صنعة البيت بما هو فعل حركة يقود الشيء نحو الحضور؛ أي نحو انكشافه وعدم انحجابه[٥٣١]. وإن الصنيعة لتعني هنا الحضور أو الإحضار. وإن الحضور لدال على فعل التغير (Energeia) $\varepsilon\nu\acute{\varepsilon}\rho\gamma\varepsilon\iota\alpha$؛ أي فعل الصنعة بما هو «الصنيعة». علما أن «الصنيعة» لا تفيد

(٥٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٥٣١) Heidegger. *Nietzsche*, tome 2, p. 325.

الواقع المتحقق بما هو حصيلة أو إنتاج فعل، وبما هو أثر، وإنما هي تفيد، أصلاً وأساساً، الحضور بما هو قيام بلا انحجاب وانكشاف بلا إسرار. وإن التتميم (Energeia) لهو على التحقق ختم حركة وتمامها واكتمالها (Entéléchia)؛ أي ما تَغَيَّتْهُ الصنيعة واكتملت به وتمت.

تلك حقيقة الكائن والكينونة. فما الحقيقة إذاً؟ اجتهد هايدغر في أن أبعد عن أرسطو شبح سوء فهم تصوره للحقيقة؛ وبالذات الخلط بين نظرية أرسطو و«نظرية المطابقة» اللاحقة القائلة: «حد الحقيقة أنها مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان»، أو هي «مطابقة الفكرة لموضوعها» ـ وهي النظرية المعبر عنها بوسم «نظرية الاستنساخ». وعند هايدغر، أن لا أثر لهذا التصور في متن أرسطو. أكثر من هذا، لا أثر عنده لتصور اللوغوس ـ الإبانة ـ بما هو «الحكم الصادق»؛ أي أنه لا أثر للتصور اللساني المنطقي للوغوس عند أرسطو. إنما الحقيقة في اعتبار أرسطو أنها «ما من شأنه ألا ينحجب»، أو قل: إنها «كشف الستر» (a-letheia). وهذا تعبير مشتق، من الجهة اللفظية، من فعل (A-letheien)؛ بمعنى حفظ الكائن بما هو الكائن المنجلي غير المستتر؛ أي حفظ انجلائه وانبلاجه وظهوره وبروزه. فالألثيا لفظ سالب يعني سلب الانحجاب؛ أي «اللا ـ انحجاب» و«عدم الستر والسر»؛ أي «اللا ـ استتار» و«اللا ـ استرار»، أو قل: «ما لا ينحجب». وهو «حفظ إباني» أو «صون بياني» يقوم به الكائن الحي المبين بما هو من أوتي القدرة على «الإبانة» ـ اللوغوس ـ لا بمعناها المنطقي الضيق الذي صارت إليه في ما بعد، وإنما بما اللوغوس إبانة تنويرية كاشفة (logos apophansis)؛ وذلك لا بمعنى فرض أحكام الذات أو العقل على الشيء، وإنما بمعنى تحصيل صفات الشيء وجمعها من حيث إنها أظهرها الشيء ذاته وفق مبدأ: «دعه ينجلي»، أو «دعه يبدي ويفضي»، أو «دعه يبين عن ذاته»، وكن لسانه وبيانه الذي استودعتك الكينونة كيانه واستحفظتك عليه؛ أي كن المبين له في بدوه المنتشل له من خفائه وغمرته وخمول ذكره، وكن الجامع لإبانته المحصل لها الراعي لانجلائه الحافظ الأمين المستودع المستأمن. بهذا تصير «الإبانة» ـ اللوغوس ـ لا تعني «الحكم الصادق»، وإنما «الانجلاء»[٥٣٢]. ومن ثمة إناطة «اللا ـ انحجاب» (a-letheia) بالإبانة (logos) وتعالقهما التعالق[٥٣٣]، واعتبار

(٥٣٢) Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, pp. 38 sq.

(٥٣٣) Heidegger, *Etre et temps*, p. 271.

«الإبانة» أنها نمط كينونة الإنسان بما هو الحي المبين الكاشف، مثلما «اللاإبانة» هي كنهه الشبيهي بما قد يصير إليه من كائن معجم غير معرب وطامس غير مبرز وحاجب عن مبين[٥٣٤]. بهذا ينجلي تصور أرسطو للإنسان بما هو الحي المبين المنفتح على كينونته وكينونة الأشياء. هذا مع سابق العلم، أن من شأن الإنسان أن يبين بالطرق الشتى، أو قل: إن من شأنه أن يدل على ما هو كائن بمختلف أساليب الإبانة: من قول إباني ولا إباني، على نحو ما نجده في الصلاة والابتهال بما هما قول لا يتعلق بحق ولا بباطل، ولا هما يبينان عن أمر ما كما يبين القول الإباني مثلاً[٥٣٥]. على أن أهم طرق الإعراب عن الكائن هي «القول الإباني» (logos apophantikos) بما هو القول الجامع التوليفي الذي من شأنه أن يكشف الشيء، فلا يحجبه، وأن يدعه يبين عن نفسه كما هو أو بما هو؛ أي في كينونته. فلئن كشف القول الإباني عن الكائن، كان «حقاً»، ولئن حجبه، كان «باطلاً». هذا مع العلم السابق، أن الأصل في «القول الإباني» الكشف لا الحجب، وأن الحجب يقتضي، بدءاً، الكشف[٥٣٦].

معنى هذا، أن أرسطو أدرك، إلى حد بعيد، خصيصة «الدازاين البشري» ـ الذي كان يسميه «النفس» (Anima) ـ بما من شأنه أن يجلي كينونة الكائن ويبديها، وذلك إن بتوسل «الإدراك» (Aisthésis)، أو «التعقل» (Noésis)؛ أي بمن هو من من شأنه أن «يتجاوز» نفسه نحو الكائن يبين عنه بما هو كائن[٥٣٧]. فهو، إذاً، الكائن الوحيد القادر على طرح سؤال الفلسفة الموجه لها؛ نعني سؤال الميتافيزيقا بامتياز: ما الكائن؟ وذلك بغاية إبانة كينونته. ولمّا كان أرسطو قد أجاب عن هذا السؤال بتوسل مفهوم «الحركة»، ولما كان قد اعتبر أن الكائن معناه «الحاضر»، فقد كان لا بد من أن تنطرح عليه مسألة «الزمن». ولقد اتفق أن حدد «الزمن» بما هو «كائن»: «الزمن كائن». إنه الكائن «الآن»؛ أي الحاضر. أما المستقبل فهو «الآن» الذي لم يأت بعد. وأما الماضي فما لم يعد «الآن». فقد تحصل أن المستقبل عنده ما لا يزال غائباً، والماضي ما غاب

---

(٥٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٥٣٥) Heidegger: *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 446-447, et *Platon, «Le sophiste»*, p. 174.

(٥٣٦) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 460 et 449-450 resp.

(٥٣٧) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 38-39.

أصلاً. وإن الكائن، من حيث الزمن، لهو الكائن الذي شأنه أن يخرج من «ما لم يسر بعد» إلى «ما لم يعد». فهو إذاً الحاضر، والكينونة الحضور. ذاك هو التصور الأرسطي للزمن الذي صار لنا عادياً ولفلسفتنا الزمنية موضعاً مشتركاً ولتاريخ الفلسفة بأكمله تصوراً سائراً[٥٣٨].

والحق أنه لئن كان أرسطو «مفكراً عظيماً»، فإن عظمة فكره إنما كانت بسبب ثراء ما تضمنته من «لا مفكر» فيه. ذلك أن مدى ما تحويه فلسفة ما من غائب الفكر هو الذي يصنع عظمة المفكر، لا حجم ما كتب عنه أو القدر الذي استحضره فكره. ألَا إن لفكر أرسطو حدوداً وقف عندها! منها؛ أنه لئن تقدم بالإشكالية الأنطولوجية قدماً، بأن اعتبر مفهوم «الكينونة» مفهوماً «متعالياً»، ونظر في تعدد الكائن بما أفاد وحدة «المماثلة» لا وحدة «العمومية»، فإنه، مع ذلك، لم يسر بوضعه مشكلة الكينونة على أساس جديد السير المرجو منه؛ إذ ظل سجين أفلاطون وطريقة طرحه لمسألة «الكينونة»[٥٣٩]. أكثر من هذا، طرح مسألة «الكائن» (أو كينونة الكائن)، ولم يطرح مسألة «الكينونة» على التحقيق. إذ غابت عنه البينونة بين الكائن والكينونة. فلئن طرح السؤال الموجه للميتافيزيقا: (ما الكائن؟)، فإنه لم يطرح السؤال الجوهري: (ما الكينونة؟). فكان أن نظر بذلك في الأمر التبعي، وترك الشأن الأصلي، وفكر في الأمر المشتق، وما فكر في الشأن الأصيل[٥٤٠]. ولئن كان قد أفلح في تصور «الحقيقة» بما هي الانكشاف، فإنه تردد في إلحاق الحقيقة بالشيء، وكاد يقصرها على الإنسان الكاشف؛ بل جعلها بالفعل تابعة للحكم أو الفهم أو الذهن، أو كاد يفعل. ما لَبَس على الفلاسفة بعده، فكان أن صاروا إلى ما صاروا إليه من تحويل الإبانة إلى منطق حكم، واستحالة «اللا ـ انحجاب» إلى مسألة قضايا منطقية وأقيسة[٥٤١].

إن ميراث أرسطو الذي تركه للبشرية شاهداً على عظمة فكره لهو «الميتافيزيقا». ويا لغرابة الأقدار: فأرسطو نفسه لم يكن يعلم ما ذاك الذي صرنا ندعوه «ميتافيزيقا» من حيث تسميته. ولو أنت سألت طيفه عما هو هذا

---

(٥٣٨) Heidegger: *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 75-76, et *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 286-287

(٥٣٩) Heidegger, *Etre et temps*, p. 26.

(٥٤٠) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 116.

(٥٤١) Heidegger, *Questions I et II*, p. 461.

الأمر الذي ندعوه «ميتافيزيقا»، ما أفادك![٥٤٢] والأغرب منه، أنه لئن كان لنا نحن المحدثين أن «نتجاوز أرسطو»، فليس ذلك متأتياً لنا بالسير قدماً نحو تقدم مزعوم، وإنما بمشي «الخطوة إلى الوراء» نحو فهم أصيل لما أراد كشفه ولم يفلح فيه. فلا تقدم إلينا هنا إلا بالسير القهقرى؛ إذ لا يتعلق الأمر بتنقيح مفاهيمه، ولا باجترار هذه المفاهيم التي فقدت الحياة، وإنما ببذل الوسع والجهد لبعث الواقع الذي حكم مفاهيم التراث الميتة وأنطقها بما نطقت به؛ نعني طرح مسألة «الكينونة» الطرح المستأنف وتجديد الإصغاء إلى ندائها الذي ما عاد يسمع[٥٤٣]. بهذا تكون الدائرة قد دارت على مدار الفلسفة اليونانية، بدءاً بأنكساغوراس وختماً بأرسطو، وختمت دورتها وقد اكتملت[٥٤٤].

هو ذا مختصر الفلسفة اليونانية. أما ما أتى بعدها فليس من الفلسفة الإغريقية بشيء. لنحدد، بدءاً، ما أنجزه اليونانيون وما لم ينجزوه، وما فكروا فيه وما لم يفكروا فيه. ولننظر، بعد ذلك، في ما أتى عقبهم:

بدءاً: فكر الإغريق في الكينونة بعامة وفي كينونة الكائن بخاصة. فختموا على الفلسفة بهذه الوجهة المخصوصة ودمغوها بهذه الدمغة. والحال أنهم ما كانوا فلاسفة معرفة أو أخلاق، ولا كانوا منظّري سياسة أو جمال... وإنما كانوا «مفكرين» ـ والمفكر من فكر في الكينونة ـ فكانوا بذلك مفكرين أنطولوجيين. بيد أن مشكلتهم أنهم وقفوا عند منتصف الطريق، أو أقله، فرجحت كفة ما لم يفكروا به (اللامفكر به) على كفة ما فكروا به (المفكر به) وطففت. ذلك أنهم لئن فكروا في أمر «الكائن» ونظروا، فإنهم «ما فكروا أبداً في الكينونة ولا استشكلوها بما هي كينونة»[٥٤٥]. إذ هم «ما ساءلوا أبداً معنى الكينونة». وليس يعني هذا، أنه ما كان لهم مفهوم معين عن الكينونة وفهم، ما دام يستحيل على الإنسان ألا يكون له فهم ما للكينونة، وإنما معناه أنهم اعتبروا معنى «الكينونة» معنى «طبيعياً» «بديهياً» لا يحتاج إلى استيضاح ولا يثير استشكالاً[٥٤٦].

---

(٥٤٢) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, pp. 13-14.

(٥٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٥٤٤) Heidegger, *Questions I et II*, p. 489.

(٥٤٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 454.

(٥٤٦) Heidegger, *Platon, «Le sophiste»*, p. 439.

تثنية؛ لئن فكر اليونانيون، الضرب من التفكير الأنطولوجي، فإنهم راموا، من حيث لا يعلمون، الإجابة عن أسئلة ثلاثة: ما الدازاين؟ وما الكائن؟ وما الكينونة؟ ولقد أجابوا، **أولاً**، إن من كنه الكائن الذي هو الإنسان أن يفهم الكائن؛ أي أن ينفتح عليه ويدعه يبين عن نفسه، أو قل: أن يعير لسانه لبيانه. وأجابوا، **ثانياً**، إن الكائن هو انبثاق ما من شأنه أن ينفتح وتفتقه وبدوّه. وهو «انجلاء» و«انبثاق»، لا بمعنى أن الكائن هو ما ينظر إليه الإنسان ويلمحه ويبصره، وإنما هو، بالأساس، من ينظر إلى الإنسان؛ أي ينفتح ويحضر. فشأن الإنسان أنه مرآة يستقبلها الكائن، وما كان الأمر بالضد. واستفيد من إجابتهم، **ثالثاً**، إن الكينونة إنما هي الحضور؛ أي أنها هي ما من شأنه أن يسمح للشيء بأن يصير حاضراً؛ أي ما به يحضر الشيء[٥٤٧].

تثليثاً؛ لئن ساغ القول: إن الإغريق تبدت لهم الكينونة بما هي حضور، فما كان نظرهم فيها بالنظر الواحد، وإنما هو النظر المتعدد كان: من «ماورا» بارمنيدس إلى «لوغوس» هرقليطس، ومن «كريون» أنكسمندر إلى «إيديا» أفلاطون و«إنرجيا» أرسطو[٥٤٨]. لكن الجامع لشعث هذه المفاهيم التعددية مفهومان فكرت بهما الفلسفة الإغريقية وما فكرت؛ عنينا بهما مفهوم «الفوزيس» بما هو كنه الكينونة الذي يفيد معنى «الانبثاق» و«الانبلاج»، ويترك في الظل مفهوم «الانحجاب» أو «الاسترار» أو «الاستتار»، ومفهوم «الألثيا» بما هو كنه الحقيقة عندهم الذي يفيد معنى «اللا ـ انحجاب» و«اللا ـ استتار» ويدع ضديدهما هامشاً وجانباً. ومهما يكن من أمر، فإن الناظم بين هذه المفاهيم جمعاء هو الدلالة على الكينونة بما هي «أوزيا»، أو قل: «باروزيا»؛ نعني «الحضور» أو «الإحضار»[٥٤٩]. فالمعنى الأولي والبدئي للكينونة إنما هو «المجيء إلى الحضور». وهو معنى «حكم الفهم الإغريقي للكينونة من غير علمه»[٥٥٠]. والحال أن هايدغر يدعو إلى نقض هذا الفهم، وذلك بفك ارتباطه بأمر «الديمومة»، وقرن صلته بشأن «الزيلولة»؛ أي العبارة عن الكينونة بالزمن لا بالدوام، والإخبار عنها بالتناهي لا بالأبدية.

---

(٥٤٧) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 118-119.

(٥٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.

(٥٤٩) انظر مثلاً: Heidegger: *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 57, et *Introduction à la métaphysique*, p. 71.

(٥٥٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 426.

أخيراً؛ إن تفكير الإغريق في أمر «الكينونة» ـ إن حصل ـ إنما هو إهمال لها ونسيان في الآن ذاته. ذلك أن طرح الكينونة بما هي «الحضور»، والكائن بما هو «الحاضر» لم يكن ليضمن، بأي وجه من الوجوه، أن مثل هذا الفكر، ابتداء ببارمنيدس، واستتماماً بأرسطو، كان بمقدرته ومكنته أن يستوضح كل أفق هذا الفهم ويجليه[٥٥١]. فكم ترك الحضور من الغياب، وكم أفاد الظهور من الضمور! ذلك أن فهم أمر «الكينونة» بما هي «الحضور» ـ الذي كاد أن يصير للكينونة فهماً طبيعياً ـ صار لليونانيين فهماً بديهياً. والحال أنه حيثما انوجدت البداهة، قامت الشبهة. فلا بداهة لهذا المفهوم إلا وقد أخفت طابعه المشكل عن ناظريهم[٥٥٢]. ولئن خبروا شأن «الكينونة» بما هي «حضور»، فإنهم ما ساءلوا هذا المفهوم ولا استشكلوه، ولا هم نفذوا إلى عمق ما احتواه، ولا أضاؤوا ظله وظلمته[٥٥٣]. ولذلك ظل عندهم المفهوم المشكل الذي اصطدموا به[٥٥٤].

ولعل أهم ظلاله هذه الخفية التي ذهبت بنباهتهم مسألة «الزمن». ذلك أنه لئن كانت الكينونة حضوراً لا غيبة، فإن لها من هذه الجهة ذاتها صلة ما بالزمن، لا سيما أن الحضور بعد من أبعاد الزمن. غير أن اليونانيين لم يرقوا إلى تصيير هذه الصلة إلى محل نظر[٥٥٥]. وإن حدسوا، فما نظروا. وأنى لهم بذلك، ومن جاء بعدهم حذا حذوهم![٥٥٦] ولئن حدد فاتحة عهدهم ـ بارمنيدس ـ أمر «الكينونة» بما هي «حضور دائم»، فإن تعالق الكينونة بالزمن عنده لم يصر إلى محل فكر. والشيء نفسه يقال عن خاتمة عهدهم ـ أرسطو ـ لئن فكر في أمر «الزمن»، فقد فكر فيه بدءاً من الحضور، مغيباً بذلك آفاقاً أخرى للزمن، لا سيما منها المستقبل. ثم إنه صيّر الزمن كائناً لا كينونة، وصيّر من الزمن الحاضر وحده كائناً[٥٥٧].

ثم إن اليونانيين لما أدركوا «الحقيقة» بما هي عدم انحجاب الكائن؛ أي

(٥٥١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 216-217.

(٥٥٢) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 69.

(٥٥٣) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 71.

(٥٥٤) Heidegger, *Aristote. métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 38.

(٥٥٥) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 258.

(٥٥٦) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 454.

(٥٥٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 426.

بما هي انكشاف كينونته، فإنهم ما أدركوا حق الدرك دلالة «ما لا ينحجب» هذه. فهم كانوا عن درك انفتاح الكائن ـ لا انحجابه الحقيقي ـ بمعزل، ولم يقتدروا على التفكير في ملء الانبثاق هذا[٥٥٨]؛ إذ ظل عندهم أمر «اللا ـ انحجاب» أمراً «لا مفكراً به»، مثلما ظل نبع الحقيقة عنهم منحجباً. أكثر من هذا، فكروا في «عدم انحجاب» الكائن، وذلك بتأثير من غواية مفهوم «المطابقة»، فكان أن ساروا به إلى دلالة مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، وكان أن دمغوا الفلسفة بهذه الدمغة[٥٥٩]. ولهذا، ساغ قراءة تاريخ مفهوم الغرب عن «الحقيقة» بما هو «تاريخ أفول» (Verfallgsgeschichte)[٥٦٠]. ولقد كان دور أفلاطون وأرسطو في هذا المجال دوراً مشؤوماً. إذ بإهمالهما التفكير في مسألة «عدم الانحجاب»، ختموا على تاريخ الفكر الغربي بأكمله[٥٦١]. وفضلاً عن هذا وذاك، فإنهم لما طرحوا فكرة «اللوغوس»، فإنهم لم يطرحوها في كل غنى دلالاتها وثرائها؛ أي بما هي التحصيل الجامع للكينونة ـ اللهم باستثناء هرقليطس ـ وإنما حاموا حول الأمر، وما أبانوه. أكثر من هذا، ما أدركوا أبداً كنه اللسان ـ البيان ـ في صلته بالكينونة. ولئن خبروا اللغة، من حيث لا يحتسبون، في ضوء منفتح الكينونة، فإن هذه الخبرة ظلت لهم غير مفكرة. إذ بقي التعالق بين الكينونة واللوغوس أمراً غير مفكر به وعن تفكرهم بمنأى[٥٦٢]. إنما هم، بالضد من ذلك، تصوّروا اللغة بدءاً من فعل «التصويت»، أو إصدار الأصوات، وذلك بما هي (phoné)؛ أي بما هي أصوات تدل على أشياء؛ وبالتالي بما هي «تعبيرات»؛ فمالوا بها إلى تصور أداتي للغة حرمهم من تصور كنهها بما هي الدلالة على الكينونة، أو قل: بما اللغة كانت للكينونة لساناً[٥٦٣].

وبالجملة، لا غرابة أن تحدث، بدءاً من أفلاطون وأرسطو، منزلقاتٌ في الفكر اليوناني خطيرة: من التفكير في الكائن، في كليته وبرمته، إلى البحث عن تحديد خواص الشيء، ومن اعتبار اللوغوس الإبانة بعامة إلى قصره على

---

(٥٥٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 423.

(٥٥٩) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 302-303.

(٥٦٠) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 450.

(٥٦١) Heidegger: *Nietzsche*, tome 1, p. 138, et *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 55.

(٥٦٢) Heidegger, *Questions I et II*, p. 395.

(٥٦٣) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 277.

الفهم المنطقي له من حيث صار القضية أو الحكم أو القول الحملي بخاصة، ومن الحديث عن «الألثيا» بما هي «ما لا ينحجب»، إلى الحديث عن الحقيقة بما هي «المطابقة» مع ما في الأعيان، مع جعل محل الحقيقة القضية المنطقية. هذه منزلقات مست كنه «الشيء» و«القضية» و«الحقيقة». وهي تعالقات عميقة الدلالة أفادت تحولاً في فهم أمر «الكينونة» خطيراً[٥٦٤]. ولهذا ساغ القول: إن جحيم الفكر لاح مع الإغريق[٥٦٥]. غير أن مؤرخ الفكر لم يكن ليفهم هذه المنزلقات بما دلت على الخطأ البشري أو المعيب الآدمي أو التقصير الإنسي، وإنما بما جزء من تاريخ الكينونة ذاتها وكنهها. إذ لا يلزم أن ننسى، بهذا الصدد، أن «لا كنه» الكينونة، أو «كنهها الشبيهي»، هو جزء من «كنهها الحق»، وذلك مثلما هو «الانحجاب» ينتمي إلى «اللا ـ انحجاب» نفسه. وبعد وقبل، فإن هايدغر طالب الاستبراء للإنسان؛ أي طالب ببراءته[٥٦٦]. ومهما تصرفت الأحوال، فإنه لئن كان لنا من درس نفيده من حقبة تاريخ الفكر الإغريقية، فهو أن المفكرين اليونان ما عملوا إلا على الإشارة إلى الخطوات الأولى نحو الاستجابة لنداء الكينونة[٥٦٧]. غير أن هذه الطريق تم ترميج رقومها في ما بعد وطمس معالمها. وأخيراً، لقد ابتدر اليونانيون إلى طرح مسألة «الحقيقة»، لكنهم وجهوها صوب «اللوغوس» لا صوب «الألثيا». وقد تساءل هايدغر: لماذا لم يطرق اليونانيون الطريق القويمة في هذا؟ وأجاب: تلك مسألة أخرى؛ ومهما كان من أمر، فهي لغز الروح ذاتها[٥٦٨].

٢ ـ من فكر القدامة إلى فكر الحداثة

أ ـ المتأخرون عن أرسطو

سمّى هايدغر الحقبة من زمن تاريخ الفكر التي تلت أرسطو الأسامي العديدة. فهي عنده «الحقبة ما بعد الأرسطية»، و«الحقبة ما بعد الهلينية»، وحقبة «فلسفة اليونان المتأخرة»، و«الحقبة الهلينستية»... ومهما تصرفت

---

(٥٦٤) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, pp. 54-55.

(٥٦٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 410.

(٥٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٥٦٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome I, p. 469.

(٥٦٨) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 352.

الأسامي، فإنه أَلَّفَ بين الحقبة اليونانية المتأخرة والحقبة الرومانية في الحقبة الواحدة. ولم يجد لهذه الحقبة من الفلسفة إلا الفلسفة الشبيهية، وذلك بعد دروس الفلسفة الحقيقية التي أفادها أرسطو تاريخ الفلسفة. لقد توفي المفكر حوالى عام ٣٢١ أو ٣٢٢ ق. م، وبعد وفاته دخلت الفلسفة إلى مأزق حرج. لقد كان أرسطو قد بلغ بالفلسفة القديمة التمام والكمال. وبوفاته بدأ الأفول والسقوط. إذ ما فتئ السؤال الحي يموت، والمقدرة على المساءلة الفلسفية تنضب وتجف. ولم يبق ثمة سوى الجمع والحفظ والتكرار؛ نعني صناعة المعرفة للذكر والتعداد. وما أسلمته الفلسفة الأرسطية إلى خلفها اجتث من جذوره، فلم ينفلت ميراثها من أن يتوه به الزمان في المتاوه وتطوح به المطاوح في فلسفة مدرسية عقيمة. وما عادت شجرة الفلسفة غضة، ولا بقيت أفنانها يانعة، ولا ظلت غصونها مخضرة، وإنما صارت كلها ذاوية ذابلة ناضحة. ومثلما ترى الشجرة في الخريف أوراقها منبثة بجانب الطريق، فكذلك هي الفلسفة صارت ترى أوراقها علوما ميتة: هذا علم المنطق، وذاك علم الطبيعة، وثالث علم الخلق، ورابع علم السياسة، وخامس. . .[٥٦٩]

ولقد اتسمت عنده هذه الحقبة بمياسم عديدة. **أولها**؛ أنها كانت حقبة «اغتراب» كنه الفلسفة الحقة وانغلاقه وضمور فهمه. وكان الاغتراب، بدءاً، اغتراباً لغوياً. ذلك أنه لئن شكلت اللغة اليونانية لغة الفلسفة بامتياز ـ وذلك لما اتسمت به من عمق ومقدرة على الخلق[٥٧٠]، وبما أتاحته من إمكانات للفكر؛ فكانت بذلك أقوى لسان روح[٥٧١] ـ فإن اللاتينية فقدت ذاك العمق والاقتدار على الخلق وتمكين الفكر، فلم تعمل إلا على تشويه كلمات الفلسفة اليونانية الأساسية والإسفاف بها والزراية[٥٧٢]، بل حجبها عنها وستر معانيها[٥٧٣]؛ مثلما هو الشأن في نقل اللفظ اليوناني φuσις (Phusis) إلى اللفظ الروماني (Natura) والزراية به من معنى «التفتق» إلى معنى «التخلق» و«التحقق» (Actualitas)، وكذا الإسفاف بلفظ «الألثيا» (اللا ـ انحجاب) وتصييره «الحقيقة» (Veritas) بما هي «المطابقة»، والنزول

---

(٥٦٩) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 64.

(٥٧٠) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 58.

(٥٧١) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 67.

(٥٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٥٧٣) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, pp. 268-269.

بلفظ uποkειμενου (Upokeimenon) ليصير يعني «الذات» (Subjectum)، و«اللوغوس» ليصير معناه «الحساب» (Ratio). وذلك لدرجة أنه يمكن إبداء روح هذه الفلسفة فحسب بتأمل مصير كلمات الفلسفة الأساس؛ أي بوصفها مقبرة النزعة الإبداعية اليونانية. وإن قصة هذه الفلسفة برمتها لقصة ترجمة. فنقل هذه الكلمات إنما هو إهواء بالعالم الإغريقي وإسفاف به[٥٧٤]. وبه يتضح أن نقل كلمات الفكر اليوناني الجوهرية إلى اللسان الروماني ما كان هو، على نحو ما يبدو به اليوم، حدثاً ضئيلاً بلا أذيّة، وإنما كان هذا النقل الذي تبدّى حرفياً ـ ومن ثمة حفظياً ـ نقلاً للتجربة اليونانية إلى عالم آخر غريب عنها الغربة كلها. لقد استعاد الفكر الروماني الألفاظ اليونانية من غير التجربة اليونانية، فكان أن صم عن فهم مراميها، ومن ثمة فتح باب الفكر اللاحق على هوة العدم والفراغ والصمم عن سماع نداء الكينونة الذي تردد في فكر الأقدمين[٥٧٥]. ولئن تبدى لقاء اللسانين التاريخيين لقاء صامتا، فإن في هذا اللقاء ذاته تكلم مصير الكينونة وانحسم[٥٧٦].

ثاني سمات العهد الفلسفي الشبيهي هذا؛ أنه كان حقبة ظهور «مباحث» فلسفية مدرسية ـ من «إلهيات» و«منطقيات» و«طبيعيات» و«أخلاقيات» و«سياسيات» وغيرها ـ بما هي دلالة على «سقوط» التفلسف الحق. وهو ما نم عنه وضع الفلسفة في الأكاديمية واللوقيوم، ولدى أهل الرواق والمدارس الطبية، وسائر الجماعات الفلسفية. . . ذلك أن «من شأن اصطلاحات مثل «المنطق» و«الأخلاق» و«علم الطبيعة» ألا تظهر إلا حين يؤول الفكر الأصيل إلى أفوله، وألا تبدو في فترة الفكر العظيم. وما توسل اليونانيون إلى هذه الأوصاف، ولا حتى سمّوا الفكر «فلسفة»»[٥٧٧]. أما حين آل التفلسف إلى ضرب من الدرس الذي يلقن، فإن ذاك آذن ذلك بدمار الفكر، إذ تحول إلى فلسفة، وبتفرق هذه إلى مباحث مدرسية مخصوصة. قبلها، لم يكن ثمة لدى المفكرين الأوائل «علم أخلاق» وإنما «خلق»، وما كان لهم «علم منطق» وإنما «إبانة»، ولم تكن خبرتهم بالطبيعة «علم طبيعة» وإنما «تجربة انبثاق»[٥٧٨]. أما على العهد الهلينستي، فقد

---

(٥٧٤) Heidegger. *Questions I et II*, p. 456.

(٥٧٥) Heidegger. *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 21.

(٥٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

(٥٧٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 70.

(٥٧٨) المصدر نفسه، ص ١١٥.

صار الفكر بذلك مسألة فلسفة، صار الفكر أمر فلسفة، وصارت الفلسفة مسألة «مدرسة وتعليم»؛ أي مسألة «مباحث» و«علوم»[٥٧٩]. أكثر من هذا، شهدت هذه الحقبة ظهور التآليف عن «حياة وآراء الفلاسفة» (doxographie)[٥٨٠]. وهي البدعة التي لم تكن عهد قوة الفكر اليوناني. أين بارمنيدس من ثيوفراسطوس، أم أين هرقليطس من سامبليسيوس!

ثالث سمات ذلك العهد؛ أن اتسمت حقبة ضعف الفكر هذه وأفوله باختفاء حقيقي المسائل والإحراجات وظهور شبيهها، فكان أن آل «الفكر» إلى ضرب من «الرياضة الذهنية» و«الأحبولة» و«الأنشوطة» أساسها النظر، شبيه النظر، في الأمر «المتشابه» و«الملتبس» و«المعتاص» (pseudo-questions, Pseudo-apories)[٥٨١]. فكان أن شهدت هذه الحقبة على التطويح بالفلسفة في مطاوح وتتويهها في متاهات. فهي بذلك حقبة «التباس» اعترى الفكر الفلسفي واعتوره[٥٨٢]. ولقد عملت الفلسفة في هذا العصر على فك أوصال الفكر اليوناني الأصيل، فحولت بعض قضاياه إلى «أجوبة محصلة»، وحين عجزت عن فهم البعض الآخر، فإنه استحال عندها إلى «أمور مريبة» وشت باللايقين والهشاشة التي حكمت على الكل بالتهافت. ولكي تخفي الشأن المريب، عملت على إقامة النسق حافظاً راعياً[٥٨٣]. وبالجملة، شكلت هذه الحقبة حقبة «سقوط». ولئن كان من شأن ما بدأ عظيماً أن ينتهي عظيماً ـ وهو شأن الفلسفة اليونانية بدءاً ببارمنيدس واكتمالاً بأرسطو ـ فإنه لا دوام للعظمة بالزمن؛ فمن شأن العظمة أن تتناهى[٥٨٤]. وإذ هي تناهت في العهد الروماني، فقد صار هذا العهد علامة سقوط الفلسفة من القمة التي أوصلها إليها أفلاطون وأرسطو إلى حضيض الفذلكات اللغوية والأحابيل الكلامية والتشقيقات اللفظية[٥٨٥]. ولهذه الأسباب مجتمعة، دعانا هايدغر إلى ضرورة تحرير مقولات اللغة من الحمولة

---

(٥٧٩) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 63 sq.

(٥٨٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 391.

(٥٨١) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 110.

(٥٨٢) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 63.

(٥٨٣) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 197.

(٥٨٤) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 28.

(٥٨٥) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 76.

المنطقية التي ألبسها إياها العهد الإسكندري؛ أي إلى حتمية تحرير اللغة الفلسفية من قبضة المنطق والنحو[٥٨٦]، كما دعانا إلى العودة بمباحث الفلسفة المفتتة إلى وحدة الأصل الأنطولوجي، وإلى التجاوز عن النظر إلى الفلسفة بما هي مباحث إلى جامع النظر في الكينونة.

ب ـ الفكر المسيحي

الحال أن هذا الحال من أفول الفلسفة القديمة امتد من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الأول بعده. بعده بدأ العهد المسيحي الذي صارت فيه الفلسفة تحت إمرة العقيدة المسيحية. ولربما لهذا السبب كنت تجد هايدغر لا يبادر إلى محاورة أي فلسفة من فلسفات العهد الروماني، مكتفياً بالتلميح إلى بعض الأسماء والمدارس بين الحين والآخر، أو ذاكراً لها في تضاعيف الحديث عن مآل مفهوم «الميتافيزيقا». فكانت بذلك الفلسفة التي وضعها هايدغر بين قوسين في نظره إلى تاريخ الفكر. أما فلاسفة المسيحية، فقد كان لهايدغر شأن آخر معهم؛ إذ حاور أغلبهم، لا سيما منهم القديس بولس (حوالى ٥ ـ ١٥ إلى حوالى ٦٢ أو ٦٧ ب. م)، والقديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠ م). وعنده أن الأول هو الذي أرسى معالم مفهوم «الكوسموس» المسيحي، منشئاً بذلك عالم المسيحيين. والناظر في هذا العالم، يجده لم يشمل، على التحقيق، مملكة النبات والحيوان والأرض، إلا بما هي هوامش الإنسان. إنما شمل بالأساس الدازاين الإنسي؛ أي الإنسان بما صار يشعر أنه يحيا في عالم تخلى عنه الإله، وأنه سجين هذه الأرض ووسط هذه النجوم والحيوانات والنباتات[٥٨٧]. ذاك هو مقتضى «أنثربولوجية القديس بولس»[٥٨٨] بما هي التي روجت لفكرة المسيحية ـ الموروثة عن الأفلاطونية ـ القائلة بأن العالم الأرضي عالم متغير وظاهري وغير حقيقي؛ أي أنه «وادي الدموع»؛ وذلك تلقاء العالم الآخر الذي عد على أنه «جبل السعادة» الأبدية ومرقاتها.

ولئن كان قد تحدد لدى القديس بولس معنى الكينونة ـ في ـ العالم بما هي كينونة تاريخية انتظارية ـ يحيا فيها الدازاين المسيحي الحياة العابرة في

---

(٥٨٦) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 45.

(٥٨٧) المصدر نفسه، ص ١١٤، و Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 357.

(٥٨٨) Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 33.

انتظار يوم الآخرة، فقد تحددت صلة هذه الكينونة بالزمن في فكر القديس أوغسطين وتدققت. فهو الذي تساءل عما إذا لم تكن «الروح» ـ الدازاين الإنسي ـ هي «الزمن» نفسه؛ حادساً بذلك إمكان تعالق الزمن بالكينونة بما هي حضور[٥٨٩]. يشي بذلك مفهوم «الانهمام» (Cura) عنده بما أنبأ عن فهم وجودي (Existentiel) للدازاين، وكشف عن «مقولة» فلسفية عميقة خصت كنه أنثربولوجية الإنسان[٥٩٠]. غير أن أوغسطين لم يجرؤ على مواصلة مساءلته الراديكالية هذه، وإنما توقف عند هذا الحد وهجر السؤال[٥٩١]؛ إذ اصطدم المفكر المسيحي بانبهام مفهوم «الزمن»[٥٩٢]، كما لم يتخلص من الفهم الأرسطي الشائع. ذاك ما حفظه هايدغر من «تأويله» لفكر القديس أوغسطين، أو قل: «الأنثربولوجيا الأوغسطينية»، وذلك بعد أن نظر فيها، لا من جهة دلالتها على أمور نفسية وأخلاقية، وإنما من الجهة الأنطولوجية؛ أي من حيث إنها أسست لما سمّاه هايدغر: «الدازاين المسيحي»[٥٩٣].

والحق أنه على أساس كوسمولوجية القديس بولس وأنثربولوجية القديس أوغسطين ـ اللتين استوحيتا إنجيل يوحنا ـ نهض فكر العصور الوسطى بأكمله. وهو الفكر الذي غالباً ما عبّر عنه هايدغر بوسم «السكولائية»، وإن عبّر عنه، لماماً، باسم «الفلسفة الوسيطية». والحال أن فلسفة العصور الوسطى هذه اتسمت بمياسم أهمها:

أولاً، سلطة الموروث عليها. وأي موروث؟ إنه التقليد ـ الأنطولوجيا اليونانية ـ وقد اجتُث من جذوره، وصار مادة مذهبية تعليمية؛ أي أنه صار «جوامع» و«تعاليق» و«حواشٍ» و«مناظرات» صيغت في قالب مدرسي تعليمي صرف[٥٩٤]. وقد بلغت سلطة هذا التراث الميت من القوة بحيث ألزمت المفكر الوسيط إلى حد نكران بادرته وأناه، والانغماس بالكلية في موضوعه ـ

(٥٨٩) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 76.

(٥٩٠) Jean Greisch, «Bulletin de philosophie herméneutique,» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 80 (1996), p. 641.

(٥٩١) Martin Heidegger, «Le Concept de temps,» dans: *Cahiers de l'Herne* (spécial Heidegger), no. 45 (1983), p. 89.

(٥٩٢) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 278.

(٥٩٣) Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 33.

(٥٩٤) Heidegger, *Etre et temps*, p. 48.

الأمر الكوني ـ الذي لم يكن، على التحقيق، سوى متن التقليد نفسه[٥٩٥].

ثانياً: إنها فلسفة استغرقها أمر «التعالي»، فكان شأنها الجوهري. فكل شيء فيها كان يمتح من فكرة «التعالي» المسيحية هذه ويشي بها. وما من أمر لديها إلا كان متعلقاً عندها بالتعالي، منصرفاً إليه مشدوداً ـ الواقع والحياة والمعرفة ـ كلها أنيطت بالعالم المتعالي[٥٩٦]. والناظر في العالم، كما صوّرته هذه الفلسفة، يظهر له بما هو «عالم مليء بالتراتب، منوط بالقيم، متعلق بالتعالي»؛ أي من حيث هو عالم معلق بين الروح والإله في غدوّ وبدوّ دائمين[٥٩٧]. والحق أن عالما هذا شأنه، لم يكن ليشهد على نهوض تفلسف حق. ذلك أن شرط التفلسف الحق أن يسأل الإنسان السؤال الحر. وهو ما لم يتوافر في ذاك العصر. ولهذا جاز القول: «على التحقيق لا وجود لأمر اسمه فلسفة العصور الوسطى»[٥٩٨]. والحال أن بين هاتين الخصيصتين تعالقاً وتطالباً. وكأننا بفكر القرون الوسطى منجذب، أفقياً، إلى التراث، ومشرئب، عمودياً، إلى السماء.

إن الناظر إلى ما سمي باسم «الفلسفة الوسيطية» يجدها على التحقيق «تصوراً للعالم» بني على أمرين: الإيمان المسيحي، والتراث القدامي. والحال أن تصور «العالم» ـ سليل الإيمان المسيحي ـ قام على اعتبار أن كل كائن ـ عدا الكائن الإلهي ـ إنما هو «مخلوق»، وأن جماع المخلوقات لهو الكون. ومن بين المخلوقات جمعاء، فإنه تبقى للإنسان الميزة والمزية. ذلك أن المذهب العقدي المسيحي، إذ تم نضده في نظيمة، دار على أمرين: الإله، والإنسان. وذلك لدرجة أن النظر في هذين القطبين، جيئة وذهاباً، صار عماد العقيدة وفلسفتها، أو قل: إنه استحال على لاهوتها: ثمة الإله بما هو الكائن المفارق المتعالي الخالص البسيط. وثمة الإنسان، لا بما هو الكائن الراسخ القدم في هذا العالم، وإنما بما هو المخلوق المشرئب إلى عالم الغيب الناظر المنتظر[٥٩٩]. ومدار فكر العصر الوسيط عليهما. غير أن المسيحية وحدها كانت تعجز عن إنجاز فلسفة. ولذلك احتاج «اللاهوت المسيحي»

---

(٥٩٥) Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 29.

(٥٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٥٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٥٩٨) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 77.

(٥٩٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

و«الأنثربولوجيا المسيحية» إلى استمداد مقولات خارجية[٦٠٠]. والحال أنه لم يستقم للمذهب العقدي المسيحي شكله إلا بعد أن ضرب بيده إلى الفلسفة القدامية مؤولاً مستلهماً؛ لا سيما منها فلسفة أرسطو. وذلك بغاية صوغ مضمون الإيمان المسيحي في نظيمة. وهي «نظيمة»، أو «جامع»، تبدأ بالحق (الإله) لتمتد إلى الخلق؛ نعني إلى الحياة الإنسانية العملية والخلقية[٦٠١]. وما أخطأت المسيحية حين طلبت من القدامة المدد والسند، وإنما كان في أنطولوجيا أفلاطون وأرسطو ما من شأنه أن شجع على المنعطف المسيحي وأفاد وأوحى. هذا أفلاطون إذ أعلن أن الشأن الظاهر خداع فزرى به، وإذ أعلن أن الكينونة في المحل الأرفع، أحدث شرخاً بين الكائن الظاهر السفلي والكينونة الحقة العليا. وهو الشرخ الذي وجدت المسيحية فيه مقاماً وإليه مسكناً، عاملة على تغيير المنظور، وذلك بتأويل الأمر «السفلي» على أنه «المخلوق» والشأن «العلوي» بما هو الخالق. وبذلك ردت سلاح القدامة نفسه إلى نحرها، بما صارت تدعوها «وثنية» تفيد من فكرها وتلعن كفرها[٦٠٢]. وهذه الأنطولوجيا الأرسطية قامت على بيان طبيعة كينونة الكائن بما هي «حركة»؛ ما سهل الطريق أمام الرومانيين لتصور كينونة الكائن بما هي «فعل» (Actus) و«تحقيق» (Actualitas). ولما كان أنموذج الفعل عند المسيحيين هو فعل «الخلق» (Creatio)، صار الحديث عن الكائن بما هو المخلوق (ens creatum)، وتصورت الكينونة بما هي فعل «الخلق»؛ فصير إلى الحديث عن «الكائن الخالق» ـ الإله ـ (Creator)[٦٠٣]. كان ذاك هو المصير الغريب الذي آل إليه أرسطو حين صار هو «أرسطو الوسطوي»[٦٠٤].

وما كان هايدغر ليهتم، إذ اهتم بالفلسفة الوسطى، إلا بما أسماه «المواقف المذهبية الجوهرية»؛ عنى بها ثلاثة: مذهب القديس توما الإكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤)، ومذهب دانس سكوت (١٢٦٦ ـ ١٣٠٨)، ومذهب المفكر اليسوعي الإسباني فرانشسكو سواريس (١٥٤٨ ـ ١٦١٧)[٦٠٥]. وهي المواقف التي على أساسها أنشأ لاهوت العصر الوسيط. ومهما أبانت عنه مناحي فلسفة

---

(٦٠٠) Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, p. 47.

(٦٠١) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 57.

(٦٠٢) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 114.

(٦٠٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 399.

(٦٠٤) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 110.

(٦٠٥) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 106.

العصر الوسيط ومنازعها من التباين، فإنها استقرت على النظر في أمور مشتركة دارت عليها كتابات ومجامع وتآليف ومختصرات متفلسفتها؛ نعني بها مسألتي «الكينونة» و«الحقيقة». أما في ما تعلق بمسألة «الكينونة»، فقد سبق أن أشرنا إلى أن جديد القرون الوسطى أنها وسطت بينها والأرسطية النقول الرومانية الأولى؛ لا سيما منها العبارة عن الكلمة الأساس في فلسفة أرسطو التي بها حد الكينونة (Energeia) بالمفهوم (Actualitas)؛ فحملت بذلك الكينونة على محمل الواقع الفعلي المتحقق؛ إذ صار معنى أن «يكون» الشيء، حصراً، هو أن «يتحقق». ولئن حافظت ميتافيزيقا العصور الوسطى على مفهوم «الكائن» المنحدر عن التصور العامي؛ أي الكائن المنتَج، فإنها خالفته بما لم تنظر إليه بما هو «الحاضر»، وإنما بما هو «المخلوق». فصار مفهوم «الكينونة» يفيد معنى «الإيجاد» و«الخلق» و«التحقيق»، وصار الإله يعني «الصانع» الذي إذ يفعل فعله الخالص في العدم (actus purus)، فإنه يخلق الواقع والممكن. ولئن كان المخلوق «كائناً متناهياً» (ens finitum)، فإن الخالق «كائن غير متناه» (ens infinitum). وإلى نظام الخلق تنتمي الأشياء والأشخاص بما هي مخلوقات. ولا غرابة أن يكون الكائن المتناهي متناهياً لأنه مخلوق. إنما حدّ «الكائن» أنه «المخلوق»، وحدّ «الكينونة» أنها «الخلق»[٦٠٦].

وأما في ما يخص فهم «الحقيقة»، فإنه لئن سبق لنا أن قلنا: إن الحقيقة عند اليونان هي «اللا ـ انحجاب»؛ أي هي الإبانة عن الكائن في بيانه... فإن الحقيقة (Veritas) صارت تفيد في القرون الوسطى معنى «المطابقة» (Adaequatio) أو (Correspondantia) أو (Cconventientia)؛ بمعنى مطابقة الفكرة للشيء: (Adaequatio Intellectus rei)[٦٠٧]. ولما كان العقل اللامتناهي (الله) هو الكائن الأعلى (ens Summum)، فإنه صيّر إلى فهم الحقيقة بمعنى مطابقة الشيء لفكرة الله عنه في مبدأ خلقه؛ أو قل: إنها صارت موحية بفطرة الله التي فطر عليها الشيء وبراه. ثم صير إلى فهمها، تثنية، بمعنى مطابقة الشيء لفكر الإنسان في عملية المعرفة. أكثر من هذا، صارت الحقيقة (Veritas)، بما تعنيه من مطابقة الأشياء المخلوقة (Adaequatio rei Creandae) للعقل الإلهي (Intellectum Divinum)، هي ما يضمن مطابقة العقل الإنساني

(٦٠٦) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٦٠٧) Heidegger, *Etre et temps*, p. 265.

للأشياء المخلوقة[٦٠٨]. وبهذا انتقلت الحقيقة من الاقتران بنظام «الكشف» و«الانحجاب» إلى الإناطة بنظام «الخلق» و«الانسجام». ولا غرابة أن يؤدي تغير مفهوم «الكينونة» إلى تغير مفهوم «الحقيقة»؛ إذ لم تعد الحقيقة تنجلي في الكائن، وإنما صارت تنجلي في الذات. وكما قال القديس توما الأكويني: «من رام كشف الحقيقة، وجدها في العقل البشري أو الإلهي»[٦٠٩].

غير أن هايدغر، إذ وقف على بنية اللاهوت والميتافيزيقا الوسيطين، شارحاً ومؤولاً، بل محيياً مجدداً، ما كان له أن ينسى التصوف الوسيط؛ على اعتبار أنه «لا قيام لتصوف عظيم أصيل من غير دقة فكر متناهية وعمق كبير»[٦١٠]، وأن «اللاهوت الوسيط، أو بالأدق، اللاهوت الصوفي لم يكن صوفياً بالمعنى القدحي، وإنما كان تصوفاً رشح بالكثير من الفكر [المفهوم] في معناه الأجلّ»[٦١١]. ولئن وقف عند التصوف، فإنه أقام بالذات عند إيكهارت (Maître Eckhart) (١٢٦٠ ـ ١٣٢٧)؛ «أحد شيوخ الفكر»[٦١٢] الذي وجد لديه الملاذ والملجأ من وحشة مفاهيم القرون الوسطى؛ مثله في ذلك كمثل المريد يتعلم من شيخه «كيف يقرأ، وكيف يحيا»[٦١٣]. ذلك أنه تهيأت لدى أستاذ الفكر هذا «أمور حسنة عديدة يمكن المرء أن يفيد منها ويحفظها»[٦١٤]. ومنها؛ أن إيكهارت وجد أن الإله لا يصير حق الإله في ما يقوله علماء اللاهوت عنه، وإنما في ما لا يقولونه عنه[٦١٥]. كذا وجد هايدغر الكينونة لا في ما قاله الفلاسفة عنها، وإنما في ما لم يفكروا فيه؛ يعني اللا ـ مفهوم ذاته. ومنها؛ أن همّ إيكهارت ما كان على التحقيق هو «الإله»، وإنما «الألوهة» فيه (Deitas) كان، مثلما لم يكن همّ هايدغر الكائن (ens)، وإنما كنهه (Essentia)[٦١٦]. ومنها؛ استحالة وصف الإله بأنه كائن («Dieu «est)،

---

(٦٠٨) Heidegger, *Questions I et II*, p. 166.

(٦٠٩) المصدر نفسه، ص ٤٦٢.

(٦١٠) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 107.

(٦١١) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 118.

(٦١٢) Heidegger: *Essais et conférences*, p. 209, et *Questions III et IV*, p. 152.

(٦١٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 13.

(٦١٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٦١٥) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٦١٦) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 118.

وذلك لأن الوصف بالكينونة محمول متناه، ولا يمكن أن يقال عن الكينونة. ولعل في هذا بدء درك للبينونة بين الكائن والكينونة. ولعل فيه بدء فهم أن الكينونة متناهية. وذلك تخم من تخوم فكر هايدغر. غير أن إيكهارت، إذ هو حدس هذا الأمر، لم يسر به جرأة السير. . .(٦١٧).

ومهما تصرفت الأحوال، فإنه كانت لفلسفة القرون الوسطى ـ إن وجدت فعلاً، وإلا عدت مجرد حواشٍ وتعاليق حجبت الأصل أكثر مما أنارته ـ حدود توقفت عندها وتخوم تحطمت عليها. أهمها أن نقل مفهوم «الحركة» (Energeia) إلى معنى «التحقق» (Actualitas)، ونقل مبنى «الكائن» (ens) إلى مدلول «المخلوق» (Creatum)، إنما تأدى بهذه الفلسفة، عملياً، إلى أن امتنعت عنها كل منافذ قيام السؤال عن أمر «الكينونة»(٦١٨). فالتشبث بالقول: «ما من كائن إلا وهو مخلوق للإله»، لم يفسح المجال لقيام إشكال أنطولوجي يفيد النظر في شأن «كينونة الكائن». كما إن كبح الإشكالية الأنطولوجية لَيَجعل الكينونة تدل على «الفعل» و«الخلق» وتفضي إلى «المخلوق» و«الخالق» و«المفعول» و«الفاعل» و«المصنوع» و«الصانع». وفي ذلك «إهانة لكنه الكينونة البدئي» بما هي البذل والجود(٦١٩). وشتان بين أن نقول: إن الوجود يتحقق بالجود، وأن نقول: إنه ينهض بعلة. ولعله لهذا السبب، كرر هايدغر المرار العديدة قوله باستحالة قيام فلسفة مؤمنة مسيحية(٦٢٠). وذاك تخم آخر من تخوم فكر هايدغر.

---

(٦١٧) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 52.

(٦١٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 398.

(٦١٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 333.

(٦٢٠) انظر مثلاً قوله في **المدخل إلى الميتافيزيقا**: «إنما حال القائل بفكرة «فلسفة مسيحية» كحال من أراد تربيع الدائرة. وتلك شناعة لا شناعة بعدها. إذ لو نحن احتكمنا إلى جهة اعتبار مسيحية حقة، لبانت لنا الفلسفة ضرباً من الحمقة»، في: Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 20.

كرر الرأي ذاته في الجزء الثاني من معلمته عن نيتشه: «لا حمقة تفوق حمقة الرغبة في تربيع الدائرة، قدر حمقة الحديث عن «فلسفة مسيحية». ذلك أنه مهما باين المربع الدائرة، فإن ثمة بينهما على الأقل وجه تعالق، وذلك من حيث هما أفادا معاً شكلين هندسيين، بينما ثمة مهواة لا قرار لها بين الإيمان المسيحي والفلسفة». انظر: Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 108.

فقد تحصل، بعد هذه الإفادة، أن «لا مسوّغ للقول بوجود فلسفة مسيحية، وذلك ما دام أن الشأن في الفلسفة ألا تتحدد إلا بدءاً من ذاتها، وليس بدءاً من مقدمات إيمانية». انظر: Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 16.

٣ ـ فكر الحداثة

أ ـ فكر الحداثة بعامة

نعت هايدغر الفلسفة الممتد عهدها من بداية القرن السابع عشر إلى عهده بنعت «الفلسفة الحديثة» أو «فلسفة الأزمنة الحديثة»، مثلما وصفها بوصف «الفكر الحديث» أو «فكر الأزمنة الحديثة». ولئن كان قد اتخذ من اسم ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) معلمة تحقيب لبدء هذه الفلسفة، فإنه باين نفسه بشأن وسم معلمة ختمها، فدار حديثه عن اختتام الفلسفة الحديثة على أسام من غير أن يستقر: تارة اتخذ هو من المثالية الألمانية بعامة معلمة حد[٦٢١]، وتارة خص اسم هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) بهذا الختم[٦٢٢]، وأنت واجده طوراً يمدد التحقيب إلى حدود نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)، وطوراً آخر يتعدى هذه الحدود إلى عهده، الذي كان عليه شاهداً، إلى مدارس معاصرة له ـ من كانطية جديدة، وهيغلية مستحدثة، ووجودية مزعومة، أو إلى فلاسفة مجايلين له شأن إدموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) وهنري برغسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١)، وماكس شيلر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨)، وكارل ياسبرز (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩) وغيرهم. وكيف دار الأمر، فإنه عالج هذه الحقبة بما هي حقبة واحدة ممتدة، ورأى أن ثمة ضرباً من الاتساق في مواقف أصحابها الأساسية والتعالق؛ اللهم باستثناء باسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) الذي وجد فيه المفكر الذي قاوم تيار الحداثة[٦٢٣].

---

(٦٢١) انظر مثلاً: Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 109-164.

(٦٢٢) عادة ما تحدث هايدغر عن «الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيغل». انظر مثلاً: Heidegger: *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 184, et *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 184.

(٦٢٣) ألمع هايدغر، في غير ما مرة، إلى معارضة باسكال لروح تيار الحداثة الجارف؛ وذلك سواء بالإشارة إلى محاولته المصالحة بين «منطق العقل» و«منطق القلب» ضد منزع الحداثة المنطقي المتطرف ونزوعها غير الإيماني. انظر: Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 62.

أم بالإلماعة إلى توسل باسكال منزعاً روحياً أصيلاً ضد نزوع الحداثة إلى الروح الآلية، في: Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 157.

أم بتذكيره بالملمح المسيحي لإنسان باسكال، في: Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 152.

أم بمحاولة باسكال الهروب من الحداثة، وذلك بتصور الكائن الإنسي الحائر المتردد بين العدم والإله، في: Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 157.

أم بالتنبيه على فشل تيار باسكال المعارض، وذلك أمام قوة تيار الحداثة الجارف، في: Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 157.

ولئن شاطر هايدغر أسلافه من متفلسفة مؤرخي الفلسفة ـ لا سيما منهم هيغل ـ الرأي في أن هذه الفلسفة، وإن اختلفت مشاربها وتياراتها ومصائرها ومآلاتها، فإنها تكاد تأتلف في تشكيل يشبه الكتلة الفكرية الواحدة المتجانسة؛ فإن الظاهر أنه خالفهم في تقدير أمر جدة هذه الفلسفة وبدعيتها. فما وجد فيها «بدءاً راديكالياً»، ولا «ثورة جذرية»، ولا «قطيعة مطلقة»، وإنما نبه إلى أوجه التعالق بينها وبين فكر العصور الوسطى، بله التعلق بفكر القدامة. ذلك أنه لئن رأى أن الفلسفة الحديثة خالفت فلسفة العصور الوسطى، وذلك من حيث مقدرتها المنهجية وجرأتها على السؤال[٦٢٤]؛ فإنه حذّر من مخاطر ما اعتبره سعي النزعة الكانطية الجديدة إلى إعادة بناء تاريخ الفلسفة، وذلك بادعاء أن عهداً فلسفياً فائق الجدة بدأ مع ديكارت، وأنه بين هذا الفيلسوف وسلفه أفلاطون لم توجد فلسفة، على التحقيق، وإنما العماء. والحال أن مفاهيم ديكارت الأساسية، إن حقق أمرها، وجد أنها مأخوذة عن العصور الوسطى، وأن الفلسفة الحديثة لم تفتأ تتهدى بإشكالية الأنطولوجيا القديمة، وأنها، على الرغم من كل مظاهر جدتها، بقيت راسخة القدم في التراث منوطة به إليه مشدودة. وبالجملة، ما كان «البدء الجديد»، أو «الاستئناف المستحدث»، بمثل ما ادعاه[٦٢٥]. وبه ظهرت أهمية التنبيه إلى «التعالق القوي بين الفلسفة الحديثة والسكولائية، وذلك من جهة عرضها لمسائل نظرها واعتبارها»[٦٢٦]، كما ظهرت أهمية التأكيد على الميراث المسيحي لعصور الحداثة؛ بخاصة منه ذاك الميراث الذي به تحدد تصور الإنسان (الأنثربولوجيا) على عهد الحداثة.

ولئن حق أن الحداثة حاولت نزع الطابع اللاهوتي عن تعريف الإنسان، فإنه يحق القول، من هذه الجهة ذاتها، أنها حافظت على مبدأ «التعالي» اللاهوتي، وإن عوضت السعي إلى الجنة بالسعي إلى تحقيق السعادة الدنيوية أو غيرها[٦٢٧]. وقصاراها أنها استعاضت عن السعادة الدينية بالدنيوية، وعن الأخوية الدينية بالرباط الاجتماعي... فكانت بذلك ضرباً من «علمنة» أو «دنيوية» المسيحية شكلاً والاحتفاظ بها جوهراً؛ شأن أنها استعاضت بالكائن

---

(٦٢٤) انظر مثلاً: Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 29.

(٦٢٥) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 156.

(٦٢٦) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 89.

(٦٢٧) Heidegger, *Etre et temps*, p. 81.

«المنتج» عن الكائن «المخلوق»، فأحلّت بذلك الإنسان الحديث محل الإله ونزلته منزلته. كيف للأمر أن يكون بخلاف ذلك، ونحن لو انتقلنا مع ديكارت من الإنسان الذي ولد مسيحياً (Christianus Factus) إلى الإنسان الذي ولد إنساناً (Homo Natus) لم نجد من فارق سوى أن هذه الفكرة «دنيوية» تلك؟[٦٢٨] ولهذا قال هايدغر: «إن الناظر إلى الميتافيزيقا الحديثة ـ من ديكارت إلى المثالية الألمانية مروراً بكانط ـ يستحيل عليه تصورها عن التمثلات المسيحية الجوهرية بمعزل»[٦٢٩]. وبالجملة، إن تبعية الأنطولوجيا الحديثة الناشئة لميتافيزيقا العصور الوسطى مسألة ثابتة، وفي «القطيعة» المزعومة بين بدء الفلسفة الحديثة والفلسفة القديمة تظل آثار الميتافيزيقا الوسطوية بادية[٦٣٠]. وحتى حين حاول الفكر الحديث الغرف من معين القدامة مباشرة، ساعياً إلى القفز على عصور الوساطة، فإنه لم يفعل ذلك، على التحقيق، إلا متوسلاً مفاهيم واصطلاحات العصور الوسطى ذاتها[٦٣١]. أكثر من هذا، لم يذهب هايدغر إلى بيان أن أفكار الحداثة كانت سليلة العصور الوسطى فحسب، وإنما بيّن، في العديد من الأحايين، أن بعض هذه الأفكار لم يدرك شأوها في العصر الحديث، وأن بعض قضايا الأنطولوجيا الدقيقة بقي فيها أبو الحداثة ـ ديكارت ـ دون مستوى آباء الكنيسة، ناقلاً عن العلامة اللاهوتي الإسباني شواريس أكثر منه مجدداً[٦٣٢]، وأن بعض قضايا الأنطولوجيا لم تتقدم قيد أنملة عن العصور الوسطى، هذا إن لم نقل: إنها عادت القهقرى[٦٣٣]، وأن كانط نفسه بقي دون تجاوز ثنائية «المادة» و«الصورة» الوسطوية[٦٣٤]. هذا مع سابق العلم، أن آباء الكنيسة بدورهم بقوا دون مستوى أنطولوجيا القدامة[٦٣٥]. ما أفاد علو كعب القدامة على الحداثة[٦٣٦].

(٦٢٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 119.

(٦٢٩) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 119.

(٦٣٠) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 73-74 et 77.

(٦٣١) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 150.

(٦٣٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦، و Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 85-86.

(٦٣٣) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 129.

(٦٣٤) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٦٣٥) Heidegger, *Etre et temps*, p. 132.

(٦٣٦) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 466.

بيد أنه إن أبرزنا أن قضايا الفلسفة الحديثة ظلت سليلة العهود الوسطى، فإن هذا لا يعني أنها القضايا نفسها بالتمام والكمال[٦٣٧]. إنما كانت بغية هايدغر من الإلحاح على التعالق والنسابة تنسيب القول بالقطيعة والبدء الجديد. ذلك أن ثمة، على الأقل، عنصراً جديداً اتسمت به الفلسفة الحديثة: فلئن لم يحدث في الميتافيزيقا، مع ديكارت، تطور مباشر وجديد في مضمون المسائل المطروحة، فإنه حدث فيها تزحزح وتململ، بحيث تمت إدارة المسائل والأنظار على «الأنا» (l'ego) و«الوعي» و«الذات»[٦٣٨]. ذلك أنه لئن كانت الفلسفة تساؤلاً مزدوجاً حول الكائن وحول الكائن المتسائل ذاته، فإن القدامة والعصور الوسطى انصب اهتمامهما، في المقام الأول، على مساءلة «الكائن»، ونسيا لحظة المساءلة الثانية؛ نعني مساءلة «السائل» نفسه. وهذا بالذات هو جديد الميتافيزيقا الحديثة.

هذا ما حدث مع ديكارت، وإن كان التمهيد له قد تم قبلاً[٦٣٩]؛ إذ إن التوجه الجديد للفلسفة، منذ ديكارت، وإدارته التفلسف على مفهوم «الوعي»، ما كان، من جهة النظر التاريخية، «بدءاً راديكالياً» بالنظر إلى القدامة، وإنما كان توسيعاً وتحويلاً للبدء اليوناني للتفكير في مسألة «الذات»[٦٤٠]. ومهما يكن من أمر، فإن الحقبة الحديثة، إذا ما عورضت بالحقبة القديمة، إنما تمثلت في أن الإنسان اتخذ المبادرة لأن يكسب، بدءاً من نفسه وبوسائله الخاصة، اليقين والثقة في شرطه الإنساني داخل الكائن برمته. هنا نعثر على أثر فكرة «اليقين» أو «الثقة» المسيحية. لكن، لا الثقة في الآخرة التي تقتضي نكران الذات، وإنما الثقة في الدنيا؛ ومن ثمة إثباتها والإيمان بقدرات الإنسان على الخلق. وهو الأمر الذي يفسر الأهمية التي صار يحظى بها موضوع «المنهج» في الفكر الحديث[٦٤١].

منهجياً، صار السائل لا يسير إلى تحصيل إبانة الشيء، بدءاً، وإنما يرتد إلى ذاته، قبلاً، مريداً تحصيل اليقين بأمرها؛ وذلك حتى يتحصل له علم اليقين (الميتافيزيقا) الذي صار يقاس على مقيس علم اليقين الأمثل (العلم الرياضي

---

(٦٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٦٣٨) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, p. 128.

(٦٣٩) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 156.

(٦٤٠) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, pp. 209-210.

(٦٤١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 108-109.

بالطبيعة). وهكذا، صير إلى طرح أولوية مسألة «اليقين» ومسألة «الذات». . . وفي ضوء هذه الأولوية أعيد النظر في ترتيب كل القضايا الميتافيزيقا الموروثة، وذلك بحيث صارت «الأنا» و«الوعي» و«العقل» و«الشخص» و«النفس» و«الروح» وُجد في صلب الإشكالية الميتافيزيقية. وبهذا أحدثت الفلسفة، من جهة النظر المنهجية هذه، انقلاباً في التساؤل الفلسفي. فما عادت تنطلق ـ شأن القدامة ـ من «الفوزيس» عامة ومنتجاتها الطبيعية والاصطناعية، وإنما بالضد صارت تنطلق من «الأنا» أو «الذات». ولئن كان المنتظر منها أمراً جللاً، بأن تستشكل أمر «الذات» استشكالاً أنطولوجيا وتقيم لأنطولوجيا «الدازاين» مقاماً، فإنها ما فعلت وما فكرت. وتلك حدودها[٦٤٢].

ومهما يكن من أمر، فإنه ببدء الفلسفة الحديثة بدأ يطرأ على تصورات الإنسان عظيم المنقلب؛ بحيث انتقل الإنسان ليحيا في واقع آخر غير الواقع القديم. وتلك «ثورة جذرية» في تصورنا للعالم أنجزتها الفلسفة الحديثة وتأدت إلى وضع مقام جديد لقيام الإنسان في العالم ووضع اعتباري مستحدث[٦٤٣]. وبالجملة، لقد استحالت «الأنا السائلة» «موضع سؤال» في الفلسفة الحديثة، لا بمعنى التشكيك فيها، وإنما، بالضد من ذلك، بوصفها «أساساً» صلباً لقيام كل ميتافيزيقا مقبلة[٦٤٤]. ومن ثمة، صار الإنسان، بما هو «ذات» و«وعي»، معطى لذاته أول المعطى وأيقنه. ذاكَ هو ما شكل أساس أول ميتافيزيقا حداثية؛ عنينا بها ميتافيزيقا ديكارت. وهو الأساس الذي انبنى عليه فكر العصور الحديثة بأكمله. . .[٦٤٥]

كيف نقرأ فكر هذه العصور؟ هنا ثوابت القراءة الهايدغرية تستأنف الطفح مجدداً:

و**أولها**؛ أن النظر إلى الفلسفة الحديثة لا يلزم أن يتم فيها بما هي نظرٌ في أمر «المعرفة» (نظرية المعرفة)، ولا بما هي نظر في شأن «النفس» (نظرية النفس)، وإنما بما هي نظر في مسألة «الكينونة» (أنطولوجيا أو ميتافيزيقا)[٦٤٦].

---

(٦٤٢) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 155.

(٦٤٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 141.

(٦٤٤) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 89 sq.

(٦٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٦٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٠.

وما زال هايدغر يلح على جهة النظر الأنطولوجية هذه، حتى ما عاد التعارض الأساس الذي شهدت عليه فلسفة الحداثة ـ نعني التعارض بين «المثالية» و«الواقعية» ـ تعارضاً إبستمولوجياً أو معرفياً متعلقاً بمقام حقيقة العالم الخارجي، وإنما آل عنده إلى تعارض أنطولوجي أو ميتافيزيقي؛ أي تعارض متعلق بمسألة «الكينونة» وتأويلها: إما بدءاً من «الأنا» و«الوعي» و«الحرية»، أو بدءاً من «اللا ـ أنا» و«القسر» و«الميكانيكية»...[٦٤٧]

وثانيها؛ أنها إن كانت الفلسفة الحديثة، من حيث الجوهر، نظراً في أمر «الكينونة»، فإنها، بما هي ميتافيزيقا نسّاءة للكينونة، لم تكن لتنظر في الكينونة نظر «الذكرى» و«الحفظ» و«الرعي»، وإنما هي نظرت فيها نظر «الإهمال» و«النسيان» و«الطرح». فلو نحن رمنا إذاً النظر في ما نظرت فيه، للزمنا النظر حقيقة في ما لم تنظر فيه؛ نعني في «ما لم تفكر فيه». وإذاً، لزمنا النظر في شأن «الكينونة» بما هي «لا مفكر» هذه الفلسفة. ومن ثمة، لزم أن نقرأها لا بما «فكرت فيه»، وإنما بما «لم تفكر فيه».

ولئن عَنَّ لنا أن نتبين، في ما رسمه هايدغر من معالم للفلسفة الحديثة أموراً، لأمكننا، على الوجه المجمل دون المفصل، بيان المحطات التالية بما هي معالم ومراسم خطها خيطان ناظمان؛ نعني فكرتي «الأنا» و«الإرادة». من جهة الخيط الناظم الأول، نجد أنه على عتبة الحداثة تربع قول ديكارت الشهير: «أنا أفكر، أنا موجود» (cogito, ergo sum). ومعنى هذا، أن ما من وعي بالأشياء وبالكائن في جملته (العالم) إلا وصار يُردّ إلى «الوعي بالذات»؛ أي يؤوب إلى «الذات الإنسية»، وذلك بما هي «أساس» كل ثقة لا يطالها شك أو تعتريها مرية. مع ديكارت، إذاً، صار الفكر الموصول بالذات ـ أنا أفكر ـ «الفيصل الذي يقرر بشأن الكينونة»[٦٤٨]، كما صارت الحقيقة يقيناً تحصله الذات الإنسية (Certitudo congnitionis humanae)[٦٤٩]. والخطوة الثانية الحاسمة حققها لايبنتز، وذلك بما عمل عليه من تصيير كل كائن، أنى كان شأنه، «ذاتاً متمثلة» على درجات متفاوتة وبمستويات مختلفة: من ظلمة أبسط مخلوق حي إلى نور الذات الإلهية المطلقة. وبه صار «التمثل»، أو قل:

---

(٦٤٧) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 164.

(٦٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٦٤٩) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

«الفكرة»، مسألة أساسية في بنية كل كائن بما هو كائن[٦٥٠]. أما كانط، فقد رأى أن كنه «الأنا» الحقيقي ليس هو: «أنا أفكر»، وإنما هو: «أنا أفعل»، و«أنا أشرّع لنفسي»، وذلك بما «أنا كائن حر»... وبهذا أكسب «الأنا» المتمثلة صفة «الحرية»[٦٥١]. وهي النقطة التي أوصل إليها كانط الفلسفة الحديثة وتلقفتها المثالية الألمانية: هذا فيشته صيّر «الأنا» الحرة، بما هي فعل، فيصل كل كائن، فذوب الطبيعة نفسها في بوتقة «الأنا»؛ وكان أن صارت هذه «الأنا»، بذلك، تحظى بالأولوية في تأويل الكينونة[٦٥٢]. لكن شلنغ، وإن اعترض على استتباع «الأنا» للطبيعة حد تصيّرها «فكرة» للذات، فإنه مع ذلك صيّر الطبيعة «ذاتاً»، أو قل: «أنا»، متأثراً في ذلك بمفهوم «التمثل» كما صاغه لايبنتز[٦٥٣]. وكان أن عمل هيغل على إكساب هذه الأنا صفة «الإطلاقية»، محولاً بذلك «الجوهر» إلى «ذات». ثم جاء نيتشه فطمّ الوادي على القرى، وذلك بأن أكسب هذه «الأنا» القوة، وصيّر الكون بأكمله ذاتاً طلابة للقوة. ومن جهة الخيط الناظم الثاني؛ نعني فكرة «الإرادة»، وجدنا أن لايبنتز كان قد حدد «الكينونة» بما هي وحدة «إدراك» (perceptio) و«إرادة» (appetitus)... وهو ما عبر عن نفسه في فلسفتي كانط وفيشته بقولهما: العقل «إرادة». والطريق ذاتها انتهجه شوبنهاور عندما اعتبر العالم «إرادة وتمثلاً»؛ بما مهد به السبيل أمام نيتشه الذي عد كينونة الكائن «استقواء»؛ أي «إرادة قوة»[٦٥٤].

ب ـ بدء الحداثة (ديكارت)

عند مبتدأ الفلسفة الحديثة قام ما أسماه هايدغر تارة «فكر ديكارت» أو «الفكر الديكارتي»، وتارة «ميتافيزيقا ديكارت»، وعلى الأغلب «فلسفة ديكارت»، بما هو «البدء الحاسم»[٦٥٥]؛ يعني فكر ذاك الذي عبّر عن اسمه، في الأغلب، باسم «الفيلسوف ديكارت»، وفي الأندر باسم «المفكر ديكارت». هذا ما أكده هايدغر المرات العديدة، وذلك حتى وإن حاول البعض تنسيبه بذكر

(٦٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٦٥١) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٦٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٦٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(٦٥٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 168.
(٦٥٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 119.

أسامي مفكرين مهدوا السبيل لديكارت من أمثال المفكر اللاهوتي والصوفي المسيحي الوسطوي إيكهارت (حوالى ١٢٦٠ ـ حوالى ١٣٢٧)[٦٥٦]، وحتى إن ألحّ على «ميراث ديكارت المسيحي»، قاصداً به ما كان ديكارت إلى فلسفة العصور الوسطى به مديناً. ذلك أن ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) هو، بلا منازع، «مرجع» الفلسفة الحديثة وعمدتها الذي إليه يتم الرجوع والعودة على كل المستويات: تصور الإنسان الحديث، تصور الكائن وكينونته، تصور الحقيقة، تصور العالم... وهو في الوقت نفسه الفيلسوف المبشر بعهد جديد من عهود الإنسانية يتحرر الإنسان فيه من سلطة الإيمان وتصير له المكنة على الأرض[٦٥٧].

بيد أن الظاهر أن ديكارت هايدغر ليس هو ديكارت المعروف. ولا عجب في ذلك. فلقد عوّدنا هايدغر على أن يستشكل أمامنا فكر المفكر الذي ينظر فيه، فإذا بنا نستعجمه فلا نستعرفه، وإذا به يصير لنا مستوحشاً بعد أن كان لنا مستأنساً، ويغدو لنا مستنكراً بعدما كان لنا مستعلماً. وما زال هايدغر يفعل، حتى صير تاريخ الفلسفة للباحث في الفلسفة فاقداً لمعالمه مجهلة غير معلمة! ومن هو ديكارت كما رآه هايدغر؟ إن ديكارت هايدغر لهو ديكارت الذي يمطره هايدغر بـ «وابل من الأسئلة الجذرية»، وينفخ في روح فكره النفخ الذي يحدث «زوبعة من التساؤلات الراديكالية». فهو ديكارت المستشكَل المستفسَر، لا ديكارت المستعلَم المستسهَل، وهو ديكارت «ما لم يفكر فيه» لا ديكارت السهل المبتذل. والحال أن هايدغر ما كان ليهتم «بصورة ديكارت المعهودة»: فيلسوف مجدد متشكك محرر للفلسفة من قيود اللاهوت، أو فيلسوف باحث عن اليقين وأمره ناظر في الحق باني للمعرفة... وبالجملة، ديكارت المتشكك، وديكارت العارف الذي كان مدار فكره على إنشاء «نظرية في المعرفة». وهي صورة يجدها هايدغر حكاية منسوجة نسجاً فاسداً. وإنه ليعزم على نقض أنساجها أنكاثاً.

وعنده أن همّ ديكارت ما كان المعرفة، وإنما كان «الكينونة»، وما كان نظره في الكائن استعلاماً واستعرافاً، وإنما كان استشكالاً واستفهاماً، وما كان عمله الذي عده هايدغر «أعظم أعماله» ـ **التأملات الميتافيزيقية** ـ كتاباً في المعرفة، وإنما كان كتاباً في الكينونة. ولئن تبدى للناظر، أول النظر، في فكر

(٦٥٦) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 108.

(٦٥٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 151.

ديكارت أمر تجديده النظر في «الفكر» ذاته، فإن الرجل إنما أستأنف النظر في معهود نظر أسلافه العظام؛ من أمثال أفلاطون وأرسطو؛ نعني النظر في سؤال الميتافيزيقا الهادي لمسارها ومسيرها: «ما الكائن؟» وحتى لئن لم يحضر هذا السؤال بنصه في كتاب ديكارت الأساسي، فإنه حضر بروحه. ولا مساغ للحديث عن موقف معرفي لديكارت ما لم يستبن المرء فهمه، بدءاً، للكائن ولحقيقته[٦٥٨]. وفضلاً عن هذا، ما كان همّ ديكارت النظر في ظاهرة المعرفة، وإنما انصرفت عنايته إلى النظر في مقام الإنسان الأنطولوجي[٦٥٩]. وبالجملة، لئن كان لديكارت من تجديد ـ وهو خريج مدرسة اليسوعيين حيث ظل ظل العصر الوسيط مخيماً ـ فهو التجديد في طريقة طرحه المسألة الأنطولوجية لا المعرفية. وبهذا ينجلي أن هايدغر إنما أراد أن يغيب صورة ديكارت المفكر الإبستمولوجي، وذلك ليحل محلها صورة ديكارت المفكر الأنطولوجي[٦٦٠]. وما كان له من سبيل إلى ذلك سوى فتح «حوار» مع ديكارت[٦٦١].

ولئن ساغ لنا تلخيص إسهام ديكارت الفلسفي في العبارة الوجيزة، لقلنا: إنه هو من «نقل الكوجيطو إلى قلب الفكر الحديث»[٦٦٢]. وتلك هي العلامة التي يلتمس بها هايدغر «موقف ديكارت الميتافيزيقي الجوهري». ومقتضى ذلك التجديد أمران:

أولهما؛ تصيير الإنسان «أنا مفكرة» (ego cogito)؛ وبالتالي صيرورتها «جوهراً» قائما بذاته (Subjectum)، أو قل: «ذاتاً» لا يعتريها شكّ شاك ولا مرية مرتاب، أو بعبارة ديكارت نفسه: إقامة الذات إقامة أكيدة ثابتة (Fondamentum Inconcussum). الإنسان يعرف بما هو مَنْ مِنْ شأنه أن يتمثل الأشياء[٦٦٣]. وقد اتضح بهذا، أن جديد ديكارت إنما هو التغير الذي لحق «كنه الإنسان»، بحيث صار الإنسان «ذاتاً»، بل الذات الحقة الأولى التي لا يطالها شك، بل فيصل الكائن الذي إليه مرجعه[٦٦٤]. وبذلك لم يقم ديكارت

---

(٦٥٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 130.

(٦٥٩) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 447.

(٦٦٠) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, pp. 109 sq.

(٦٦١) Heidegger, *Ecrits politiques. 1933-1966*, p. 161

(٦٦٢) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 377.

(٦٦٣) المصدر نفسه، ص ٤١٨ ـ ٤١٩.

(٦٦٤) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 115.

أنثربولوجيا مخالفة لأنثربولوجيا الفكر القديم وحسب، وإنما «قلب» فكر القدامة عن الإنسان قلباً[٦٦٥]. فبدلاً من أن يدور الإنسان على الكائن، ويقيم بجانبه وفي جواره، صار الكائن يدور على الإنسان. وبهذا أرسى ديكارت أساس ميتافيزيقا الحداثة[٦٦٦]. وإنه مع تأويل الإنسان بما هو «ذات» وضع ديكارت الشروط الميتافيزيقية لكل أنثربولوجيا مقبلة. ولا أنثربولوجيا حديثة استطاعت تجاوزه من هذه الجوانب مهما حاولت فعل ذلك[٦٦٧]. أكثر من هذا، بعد أن كان لفظ «الذات» يسري على كل الكائنات ـ فكان النجم «ذاتاً»، والنبات «ذاتاً»، والحيوان «ذاتاً»، والإنسان «ذاتاً»، والإله «ذاتاً» ـ صار هذا اللفظ حكراً على الإنسان وحده ووقفاً[٦٦٨]. وبالجملة، بمقتضى هذه الفكرة الأولى ـ «أنا أفكر» ـ فتح ديكارت باب هيمنة الإنسان على العالم وسيادته عليه.

ثانيهما ـ وهو أمر ناتج من الأمر الأول ـ تصيير الطبيعة «موضوعاً» (objectum) للذات. وذلك بما هي ما انقذف أمامي حتى أستقبله كالمرآة وأنظر في أمره. وهو موضوع أُعملت فيه مشرحة الرياضيات لتبين عن موضوعيته؛ أي عن «كائنيته». والحال أن «كائنية» الشيء صارت منوطة بتمثلية الذات؛ وذلك لا بمعنى أن الكائن صار مجرد «تمثل خالص» في الوعي البشري، أو قل: «خيالاً» أو «وهماً» أو «طيفاً» من وضع ذات متمثلة متخيلة متوهمة، وإنما بمعنى الشيء الذي صار لي «يقينياً» بما أني أدركه دركاً وأتمثله تمثلاً؛ وبالتالي صار هو في مأخذ بحثي، ومكنة اجتهادي، وتبعية سطوتي، وفي متناول حسابي وضبطي[٦٦٩]. أكثر من هذا، صار موضوع التمثل هذا؛ سواء بصفته الفردية ـ «الشيء» ـ أم الجمعية ـ «العالم» ـ موضوعاً قابلاً لأن أَحُقَّهُ، فأحققه وأنتجه (ens actus)[٦٧٠]. ما فتح الباب واسعاً أمام مفهوم «الكائن المنتج المصنع». وما مثال «قطعة الشمع» إلا مثال لما آل إليه العالم بأكمله. فهذا لسان حال ديكارت، إذ نظر إلى قطعة الشمع، يقول للشمع مخاطباً: «لستِ من شيء سوى شيء ممتد. وقد آن لي، بدءاً من معرفتي هذه

(٦٦٥) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٦٦٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 54.

(٦٦٧) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 130.

(٦٦٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 136.

(٦٦٩) Ibid., tome 2, pp. 136-137.

(٦٧٠) Ibid., tome 2, p. 347.

بك، أن أعلم كل ما يلزمني أن أعلمه عنك». ها قد تحول العالم بأكمله إلى كتل من النقط الرياضية التي حركاتها المتبادلة صارت أمراً قابلاً للحساب الرياضي[٦٧١]. بهذه الفكرة الثانية ـ صيرورة العالم شيئاً ممتداً ـ تحدد العالم الجديد[٦٧٢]. وقد ترتب عن هذا أن تأكد الفهم الوسيط للحقيقة بما هي «تطابق» ما «في الأذهان» لما «في الأعيان»، أو بما هي مطابقة الفكرة للشيء (veritas est adaequatio Intellectus et rei). ولا مقام للحقيقة إلا بصيرورة الشيء محل يقين الذات. وبهذا صارت الحقيقة لا تعني انكشاف الكائن، وإنما اليقين الذي تحصله الذات[٦٧٣].

ذاك كان مجمل ما فكر به ديكارت. ولكل فكر حدوده. وإن أول حدود ديكارت هو سجنه الفلسفة في قمقم الوعي. والحال أن مرام هايدغر بتقويضه لأنطولوجيا ديكارت، في المقاطع التي خصصها له في كتابه عن **الكينونة والزمن**، إنما كان محاولة الانفلات من «سجن الوعي» وقبضته[٦٧٤]. وتلك إحدى أهم نقط محاورة هايدغر لديكارت. وإن ثاني حدود ديكارت هو «ما لم يفكر به». ذلك أنه سبق لنا أن أوضحنا أن تجديد ديكارت طال أمرين: **أولهما**؛ تصيير الإنسان «ذاتاً». وهو «انقلاب» مهم في تاريخ الفكر. بيد أنه أغفل طرح مسألة «كينونة» هذه «الذات»، أو قل: إنه سكت عنها وما نطق[٦٧٥]؛ بل إنه ذهب حد تأويلها بالأوبة إلىٰ مقولات أنطولوجية متقادمة[٦٧٦]، وذلك حين جعل منها «شيئاً» يفكر. أكثر من هذا، لم يغفر هايدغر لديكارت أبداً ـ وهو الفيلسوف المتسائل المستشكل ـ ألا يسائل «الدازاين» أو «الأنا» ويستشكلها[٦٧٧]. ولئن كان ديكارت قد ادعى أنه بمذهبه في الكوجيطو أنهض الفلسفة على أساس صلب، فإنه إن نظر في شأن «الفكر» (Cogito)، فإنه ترك أمر «الوجود» (Sum) مهملاً نسياً منسياً خامل الذكر، فما نظر فيه من حيث جهة كينونته[٦٧٨]. فهو إذاً إن نظر في «أنا أفكر»؛ أيَ في

---

(٦٧١) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 369.

(٦٧٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 134.

(٦٧٣) Ibid., tome 2, p. 137.

(٦٧٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 380.

(٦٧٥) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 192.

(٦٧٦) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٦٧٧) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 43.

(٦٧٨) Heidegger, *Etre et temps*, p. 50.

أمر «الفكر»، فإنه لم يذكر طبيعية «كينونة الأفكار»[٦٧٩]. وعلى فرض عكس ذلك، فإنه أهمل الاعتبار في القول: «أنا موجود» (Sum)، حتى وإن تبدى أن لوجود الذات ـ «أنا موجود» ـ أهمية تضاهي عنده «الفكر» ـ «أنا أفكر»[٦٨٠]. وبالعبارة الواحدة: لقد ترك ديكارت الكينونة في تبطّل[٦٨١].

وعلى الرغم من كل حدود ديكارت هذه، فقد شكل الرجل، في نظر هايدغر، «بدءاً حاسماً»، فكانت مهمته التي نشط لها هي أن يقدم لتحرر الإنسان الحديث من أجل حريته، بما هي تشريعه لنفسه أيقن التشريع، أساسه الميتافيزيقي. وما كان في ذلك متنبئاً، ولا عرافاً، وإنما كان مفكراً رائياً ألمحياً ما فكر فيه حقاً هو ما شكل الأساس الذي نهضت عليه الأمور اللاحقة[٦٨٢]. بهذا المعنى، كان ديكارت مفكراً تاريخياً. بيد أن ثمة قانوناً سرياً غريباً حكم تاريخ المحدثين: وهو أنه في الوقت الذي صارت فيه ميتافيزيقا ديكارت أمراً واقعاً متحققاً؛ أي في الوقت الذي صارت صورة ديكارت للعالم (التقنية، الطاقة الميكانيكية) حقيقة قائمة، صارت ميتافيزيقا ديكارت لأفهام المحدثين مستغلقة منسية[٦٨٣]. وأخيراً، لئن كان ديكارت قد أرسى دعائم ميتافيزيقا الأزمنة الحديثة، فإن هذا لا يعني أن كل الفلسفات التي أتت بعده لم تكن إلا «تنويعة» على المذهب الديكارتي، أو قل: ديكارتية تطبيقية أو مطبقة. إنما لشأن «الفلسفة ما بعد الديكارتيّة» كلمتها واجتهاداتها.

ج ـ لايبنتز العظيم

لئن صح أن المفكر الحق من لم يكرر كلام سلفه، وإنما هو من «حاوره»، فإن المفكر لايبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) ـ أحد أكثر المفكرين الألمان ألمانية ـ عمل دوماً، طيلة مساره الفكري، على محاورة المفكر الفرنسي ديكارت[٦٨٤]. ولئن نحن علمنا، سلفاً، أن ديكارت إنما سعى إلى بناء المعرفة البشرية بالكائن على أساس لا يطاله شك أو تأخذ فيه مرية (Fondamentum Inconcussum)، بادئاً

---

(٦٧٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٦٨٠) المصدر نفسه، ٧٨.

(٦٨١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٦٨٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 119.

(٦٨٣) Ibid., tome 2, p. 133.

(٦٨٤) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 161.

بإبداء الريبة في كل أمر غير قابل إن يصير موضع معرفة يقينية، إلا ما أجلى لنا عن نفسه بما هو أمر واضح متميز، فإن لايبنتز لاحظ أن ديكارت إنما أهمل توضيح أمر وضوح وتميز «الوعي» الإهمال كله. . . فما شك في هذا الموضع إلا قليلاً. وعنده أن ديكارت تأرجح، في مذهبه الفكري، بين الإفراط في التشكيك والتفريط فيه، وتقلب، في فكره الفلسفي، بين جرأة الطرح وتحفظه. ولئن جاز لنا أن نستنتج أمراً من محاورة لايبنتز لديكارت، فهو أن الثاني عُني بميراث الأول وأولاه كامل النظر. وما العناية بفكر سلف سوى توضيح مسائله وبيان غوامضها. وهذا ما فعله لايبنتز بفكرة ديكارت المبهمة الغامضة عن «التمثل»، إذ سار بها قدماً، بل جعلها أساس النظر الحداثي في أمر «الكائن». ولهذا، ليس بدعاً أن يعد هايدغر لايبنتز أحد «أهم» و«أعظم» مفكري الحداثة، ولا غرابة أن يكرر مؤرخ الفكر الحديث عن «فكر لايبنتز»[٦٨٥]، أو عن «لايبنتز المفكر»[٦٨٦]، وأن يعد الميتافيزيقا الحديثة بأكملها سليلة فقرات كتاب **المونادلوجيا** التسعين ـ وهو الأمر الذي ما سبق له أن قاله عن مؤلف حداثي مثيل[٦٨٧] ـ وأن يعتبر لايبنتز «مفكر حاضر»، وذلك بحكم بما استشرفه من عصر ذري مقبل، أكثر مما عدّه «مفكر ماضٍ»[٦٨٨]؛ بل إنه عده «أحد أبرز وأكبر المفكرين الألمان»[٦٨٩]. ولهذه الاعتبارات كلها، سعى هايدغر إلى معاملة لايبنتز بمثل ما عامل به هذا ديكارت؛ أي بإجراء «حوار» معه؛ نعني «الحوار الفكري»[٦٩٠] مع المفكر؛ وذلك بغاية تجلية «موقفه الفلسفي الجوهري»[٦٩١].

والحق أنه لئن ساغ لنا أن ننصب على رأس الحداثة مفكرَيْن، لكانا ديكارت ولايبنتز بوصفهما من أقاما أساس أول بناء ميتافيزيقي للتاريخ الحديث: **الأول** بتحديده الكائن (ens) بما هو «الشأن الحق» (Verum)؛ أي

(٦٨٥) انظر مثلاً: Heidegger: *Le Principe de raison*, pp. 78, 97, 112, 117 et 171, et *Nietzsche*, tome 2, p. 357

(٦٨٦) انظر مثلاً: Heidegger: *Le Principe de raison*, p. 86; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 164, et *Nietzsche*, tome 2, p. 356.

(٦٨٧) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 214.

(٦٨٨) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٦٨٩) Heidegger: *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 34, et *Nietzsche*, tome 1, p. 39.

(٦٩٠) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 77.

(٦٩١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 39.

«الشأن اليقيني» (Certum)، و**الثاني** بفهمه لأمر «جوهرية» (Substantialitas) «الجوهر» (Substantia) من حيث هي «قوة نزوعية أولية» (Vis primativa)؛ أي بما هي «تمثل» (Representatio)؛ يعني من حيث هي «إدراك» (perceptio)، و«إرادة» أو «تشَهٍّ» (appetitus)[٦٩٢]. فمن معطف هذين المفكرين الجليلين خرجت الحداثة بأكملها، مثلما خرجت الحكمة من رأس جوبتير. وفضلاً عن هذا، فإن لايبنتز جلى مبدأ «العلة» (أو العقل) بما هو «المبدأ الأعلى»؛ عاملاً على إحياء التراث الفلسفي الغربي، وذلك بإصاخة السمع إلى هذا المبدأ القديم وإسماعه إلى أهل زمنه والزمن الذي يليه بعد أن كان خفي عنهم سمعه، وإجلائه لهم وجعل قوته تتبدى من جديد وتنجلي[٦٩٣].

والحال أن بين الكشفين ـ مبدأ «التمثل» ومبدأ «العلة» ـ تعالقاً. ذلك أنه لئن كان ديكارت قد رأى أن «أنا أفكر» لا تنطبق إلا على الإنسان بوصفه «ذاتاً»، فإن البادي أن لايبنتز «عمم» هذا المبدأ، وذلك ليجعل من كل كائن «ذاتاً». هذا مع سابق العلم أن حد «الذات»، عنده، هو «فعلها» وأن فعلها «التمثل». فكان أن جعل بذلك كل كائن ذاتاً متمثِّلة. فما من كائن، قدر ما هو كائن، إلا وهو كائن متمثِّل. وذلك من أبسط كائن وأبدئه إلى أعقد كائن وأتمه[٦٩٤]. وبذلك أحدث «منعرجاً» في تاريخ الميتافيزيقا لا تدرك قيمته إلا بذكر آثاره؛ أي بالتنبيه على أن خلف لايبنتز «عمم» هٰذا المبدأ ليجعل من العالم «تمثلاً» (شوبنهاور) و«إرادة قوة» أو «استقواء» (نيتشه). فقد تحصل إذاً، أن ما من كائن، لدى لايبنتز، إلا وهو كائن حي، أو قل: إنه «ذات» (Subjectum)، أو «جوهر فرد»، أو «مونادا» (Monade)، أو قل: إنه قوة نزوعية نشيطة وفاعلة (vis primativa activa)؛ أي وحدة «درك» و«نزوع» أو «إرادة» (تشهٍّ)؛ ومن ثمة فهو كائن شأنه أن «يتمثل» ذاته وغيره، أو يحاول فعل ذلك، بما تحدد من حيث هو إدراك وإرادة؛ أي بالحادي الذي يدفعه في كل مرة إلى أن يضع أمامه ـ أي «يتمثل» ـ مجمل الكائن (العالم)، وألا يكون ذاته إلا بدءاً من هذا الفعل واستناداً إليه؛ يعني بما هو «تمثل». غير أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه، إذ «يتمثل»، أن «ينتج أمام ناظريه علة الكائن بما هي علة»؛ أي أن يعلل الكائن ويبرره ويسوغه ويستعقله؛

---

(٦٩٢) Ibid., tome 2, p. 23.

(٦٩٣) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 165.

(٦٩٤) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 161.

بمعنى أن يطلب تعقله. فالإنسان إذاً هو الكائن المعلِّل الذي من شأنه أن يعلل الكائنات؛ أي أن يبحث لها عن علة، أو قل: أن يقيم الحجة عليها. فأمره بهذا أنه كائن تعليل وتعقيل أو استعقال. ولئن كانت الكائنات الأخرى من ساكنة الأرض، إذ تحيا، فإنها لا تحيا الحياة الهملى ولا العبثية السدى، وإنما تحيا بحسب أسباب وعلل، فإنها لا تقدر أن تتقصى الأسباب والعلل ولا كان ذاك بمستطاعها؛ أي ليس بمكنتها أن تنهض بمهمة «التعليل» و«التعقيل»، فتمدنا بالعلة على الكائن (Principium reddendue rationis). وما كان لايبنتز لداعي التعليل محدثاً ولا لنداء التعقيل واضعاً، وإنما «أيقظه» من فترة سباته العميقة الطويلة، أو قل: إنه أصاخ السمع إليه بعد انفقاد صوته وانفراط ندائه وصمم الإنسان عنه. فكان لايبنتز لهذا الداعي والحاث مجدداً الإصغاء والسمع، أو قل: إنه «ألفى نفسه» منقاداً إلى إعادة صوغ نداء هذا المبدأ بما هو مبدأ مطلب تعليل وتعقيل الكائن من حيث هو كائن. وذلك لا بمعنى أنه قسر على ذلك أو أجبر عليه أو قدر له ـ فقد كان حراً في عصره في أن يصغي إلى قديم نداء لم يأفل أبداً الأفول كله، وإنما انحجب وظل متوارياً متحيناً ـ إنما هو «أنطق» هذا المبدأ بعد خرسه، أو قل: إنه منحه لسانه. وإذ أنطقه، صار هذا المبدأ مبدأ العالم الحديث على التحقيق. هذا إن لم نقل: إنه شكل العالم الحديث، وذلك بسعيه إلى استنطاق الكائن وانتاجه واستصناعه واستنساخه؛ أي بما هو مشرع عهد التقنية[٦٩٥]. غير أن هذا المبدأ ما كان غفل المبدأ، وإنما تضمن تأويلاً أنطولوجياً لمعنى «الكائن» و«الكينونة»؛ فلنصغ إليه إذاً. . .

لقد بدأ يتبدى «الكائن»، بدءاً من لايبنتز، بما هو متعلق بـ ««الذات» مرتهن إليها، أو قل: بما أن فكرة كل كائن شيء مُفَكَّرٌ فيه؛ أي منوط بالإنسان. وهذا لا يعني، هنا، أنه من «خيال» الذات أو أنه «وهم» أو حتى هو من «وضعها» و«إنشائها» ـ بما يفيد مثالية ذاتية متطرفة أو مذهب أنانة (الاكتفاء بقولي: أنا أنا) ـ وإنما يعني أن تجلي كينونة «الموضوع» إنما تتم في صلة بالذات؛ أي بما «الموضوع» لا شأن له ما لم «تتمثله» «ذات». ومن ثمة، تتجلى الصلة بين «الذات» و«الموضوع» بما هي صلة «تمثل». والحال أن هذا التمثل «مزدوج»: فهو، من جهة، تمثل الكائن لذاته (وعي بالذات)، وهو،

(٦٩٥) Heidegger, *Le Principe de raison*, pp. 82-83.

من جهة أخرى، تمثل الكائن للموضوع (وعي بالسِّوى). فلا حضور للموضوع إلا بوصفه تمثل الذات ولتمثلها هو حاضر. كلا؛ ما كان التمثل ليعني إحضار الشيء أمام الذات وحسب، وإنما عنى أيضاً «تشكيل» الشيء؛ أي حدّه في كينونته[٦٩٦]. ولا يخفى على أحد ما كان لهذه الفكرة من أهمية في العصور الحديثة بما أناطت كينونة الشيء إلى فيصل الذات أو محكمته التي تقضي به وفيه. . . ولهذا يرى هايدغر أنه «وحده بدءاً من لايبنتز عرفت ميتافيزيقا الذاتية بدايتها الحاسمة»[٦٩٧].

والحال أن بين مبدأ «التمثل» ومبدأ «الإرادة» خيط رفيع. . . ذلك أن «الذاتية»، إن تؤملت حق التأمل، ظهرت أنها «تمثل نزوعي»[٦٩٨]؛ ومن ثمة، ظهرت بما هي «إرادة»؛ نعني بما هي انتفاضة ضد العدم. ومن شأن هذه الإرادة أن تصير «مَقْدُرَة»؛ أي قدرة من شأنها إنتاج الشيء وفعله[٦٩٩]. فكل جوهر فرد [مونادا] إنما شأنه أن «ينتج» عالما بدءاً من جهة نظره[٧٠٠]. وذلك بما يجعل إرادة «إنتاج» الشيء أو «استصناعه» تفيد، هنا، «وهبه» كينونة أو «منحه» إياها[٧٠١]. وذلك بما يفيد أن «إرادة» الشيء إنما تعني «تكوينه»، أو قل: «كينونته». ومفاد ذلك، أن الناظر في الكائن يجده يعكس، كما المرآة، قدر ما أمكنه، مجمل الكائن (العالم)، وذلك بدرجات متفاوتة، وبحسب يقظة تمثله. فما من جوهر حي أو كائن مفرد [مونادا] إلا وهو يتحدد بما هو «تمثل» أو بما هو قدرة على إجلاء مجمل الكائن في مرآة نظره[٧٠٢]. وفي كل جوهر فرد حي ـ كل بحسب مكنته ـ تتمثل بقية المونادات الأخرى؛ أي مجمل الكائن [العالم]، وذلك من غير أن يحتاج إلى «نوافذ» منها ينظر إلى الخارج كما لو كان منغلقاً على ذاته مرتكناً داخل «علبة». إنما العالم برمته متمثل فيه منعكس في داخله. فكل مونادا تمثل داخلها العالم في كليته التمثل الذي يزيد أو ينقص بحسب ما أسلفناه من درجة يقظتها وقدرتها على إجلاء غيرها. والمستفاد من هذا، الاهتداء إلى مبدأ «التعالي». فما من جوهر إلا وهو

---

(٦٩٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 360.

(٦٩٧) Ibid., tome 2, p. 188.

(٦٩٨) Ibid., tome 2, p. 239.

(٦٩٩) Ibid., tome 2, p. 358.

(٧٠٠) Ibid., tome 2, p. 359.

(٧٠١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 336.

(٧٠٢) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 214 et 360-361.

حي متعال؛ أي مقتدر على «الانفتاح» على أغياره. وفي ذلك عظمة لايبنتز.

غير أن في عظمة هذا المفكر أيضاً أحد حدوده: ذلك أنه لئن أفلح في درك ظاهرة «التعالي»، فإنه ظل سجين المفهوم التقليدي عن «الجوهر». فلم يستطيع بيان أن كون الجوهر الفرد الحي «متمثلاً»؛ أي عاكساً لمرآة العالم في صفحة نفسه مستقبلاً لها، إنما هو «تعالٍ»، وأنه ما كان هو كائناً قائماً بذاته (جوهر) كما لو كان «علبة» مغلقة، وإنما هو كائن لا يفتأ «يتخارج» إلى غيره، بل إن الأصل فيه تخارجه ذاك[703]. ومهما يكن من أمر، فإنه لا يلزم أن ننسى أنه، هنا، لأول مرة في تاريخ الميتافيزيقا الحديثة ينجلي «أساسها»؛ نعني النظر إلى كنه الكينونة بما هو «إدراك» و«تشهٍّ»، أو قل: بما هو «تمثل» و«إرادة». وهما التصوران اللذان طبعا تاريخ الميتافيزيقا إلى الأبد ودمغاه، وذلك بحيث لم يعمل خلف لايبنتز إلا على مزيد توضيح وحصر.

د ـ كانط

الحال أن الطريق صارت سالكة من لايبنتز إلى كانط من جهات ثلاث: **أولاها**؛ أن إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) شهد دوماً على ضرب من التقدير الحق العميق لكتابات ذاك الذي كان يسميه ـ احتراماً ـ «السيد لايبنتز». **وثانيتها**؛ أن فلسفة كانط ـ ويا للمفارقة! ـ هي التي طوحت بفكر لايبنتز إلى الظل، حيث صار خامل الذكر إلى يومنا هذا. **وثالثتها**؛ أنه لولا صوغ لايبنتز مبدأ «العلة»، الصوغ الدقيق، لما انفتحت للتساؤلات الكانطية آفاق[704]. والحق أن فكر كانط هيمن عليه مبدأ «العلة» إلى حد لا يصدق، وذلك على الرغم من أنه لم يتحدث عنه. والحال أنه ينطبق عليه المبدأ القائل: إن أولئك الذين نعز فكرهم ونجلّه نستلهم فكرهم من غير مسيس حاجة منا إلى ذكر أساميهم[705].

والحق أن كانط، ولأول مرة منذ عهد الفلسفة الإغريقية، نحت في مسألة «كينونة الكائن» بالتساؤل العميق. وهو إذ فعل ذلك، فإنما فعله بدءاً من البحث عن «الأساس الذي يؤسس» للكائن، أو قل: إنه فعل ذلك بدءاً من «العلة التي

---

(٧٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١.

(٧٠٤) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 171.

(٧٠٥) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

تعلّله»؛ نعني بدءاً من «العقل» الذي لا يعترف بأساس لكينونة الكائن ـ اللهم إلا الأساس العِلِّي العقلي. ولقد اتخذ هذا النحت في استعقال الكائن؛ أي طلب تعقليه، صيغة السؤال عن شروط إمكان قيام الطبيعة، الإمكان القبلي، بما هو نظر في «العلة الكافية» لكل ما يظهر للإنسان كائناً أو غير كائن. لقد رام كانط البحث عن «تعليل» و«تسويغ» و«استعقال» الطريقة التي بها ينجلي ما ينجلِي [الكائن] ويظهر بها على ما يظهر به[٧٠٦]. وبحسب كانط، ما من شأن «الشيء» أن يعد «شيئاً»؛ أي «كائناً» في اعتبار الكينونة الحية العاقلة التي هي الإنسان، إلا إن تم رده إلى أساسه (Ratio)؛ أي إلا إن «استُعقِل» (طلب مبدأ تعقله) فتُعُقِّل؛ أي وُجِدَ معقولاً[٧٠٧]. ذاك هو «الرباط التاريخي الداخلي» بين «مبدأ العلة» وفكر كانط بما هو **فكر نقد العقل الخالص**. لقد أوجد لايبنتز لكانط مجال أسئلته وتوجهها بما هو مجال العاقلية (Ratio) مدركاً بما هو مجال «التعليل»؛ أي طلب العلة، و«الاستعقال»؛ أي طلب التعقيل. هذا مع سابق العلم أن «التعقل» مدرك هنا بمعنى: «إني أقيم شيئاً ما أمامي بما هو شيء ما»؛ «فأنا» هو المقيم المؤسس المعلل والمبرر والمعقل المستعقل. وما أقيمه هو «الموضوع»؛ أي «ما وضع»، أو قل: المُقام؛ أي ما أقيم، ولا «موضوع» إلا ما وضعته الذات وأقامته؛ بمعنى حددت شروط وضعه وإقامته. وبه يتبدى أن مشروع «نقد العقل الخالص» إن هو إلا مشروع إقامة العلة الكافية للكائنات بما هي موضوعات تتمثلها الذات الواعية بنفسها، وأن الحديث عن الشروط القبلية التي بها تمثل الموضوعات في التجربة إن هو إلا طلب استعقالها؛ أي بحث الشروط التي وفقها يحضرها الذهن أمامه[٧٠٨]. فخلف تسمية « شروط الإمكان القبلي»، فحص كانط شروط تحدد وقيام «الكائن» بما هو «موضوع» في نظرنا؛ نعني الكائن المجمل الذي هو «الطبيعة»، ووراء العبارة «شروط الإمكان القبلي» يثوي مبدأ «استعقال الكائنات» و«القضاء» في شأن كينونتها؛ عنينا مبدأ «العلة الكافية»[٧٠٩].

والحال أنه لئن جاز لنا أن نتحدث عن محاوري هايدغر المفضلين، لقلنا: إن محاوره المفضل عنده، في القدامة، هو أرسطو، وإن محاوره المفضل

(٧٠٦) المصدر نفسه، ص ١٧٥.
(٧٠٧) المصدر نفسه، ص ١٦٩.
(٧٠٨) المصدر نفسه، ص ١٧٦، و Heidegger, *Questions I et II*, p. 102.
(٧٠٩) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 168.

عنده، على عهد الحداثة، هو كانط. فهما عنده «المرجعان في تاريخ الفكر»[٧١٠]؛ ومن ثمة كانا، في عرفه، مرجعَي الحوار المفضلين اللذين إليهما يرجع في مناقشة تصورات «الكينونة». وشأن حاله مع أرسطو في مناقشة قضايا القدامة، ما من قضية ناقشها هايدغر من قضايا الحداثة إلا وكان لمناقشة رأي كانط فيها نصيب؛ وذلك حتى يكاد الكتاب الواحد من كتب هايدغر لا يخلو من ذكر اسم «كانط»، لا المرة الوحيدة اليتيمة، وإنما المرار الكثيرة العديدة. هذا ناهيك عن تجديده النقاش معه في المواضع الكثيرة. وحتى في تضاعيف وثنايا مناقشة آراء فلاسفة آخرين ـ أ قداميين كانوا أم حداثيين ـ فإنه ما كان ليجد غضاضة من الاستئناس بآراء كانط. أكثر من هذا، لم يكن كانط محاوره المفضل في الحداثة إلا لأن ما من أمر من أمور فكره إلا وكان يذكره بأرسطو؛ لا بما دل على تشابه مذهبيهما التشابه التاريخي الخارجي، وإنما لروح المؤالفة بينهما، وذلك من حيث إنهما أوجدا للفكر إقامة في الاستشكال والحيرة لا في الطمأنينة المكسالة[٧١١]. ففضلاً عما أسلفناه من أن كانط كان أول من استلم إزميل النحت، بعد أرسطو، وراح ينحت به بروية وتؤدة وملكة مسألة «الكينونة» النحت المستأنف بعد توقف العمل المدد الطويلة؛ فإنه كذلك بصوغه مبدأ «التعالي»، ثانياً، كان أول من أقدم على خطوة حاسمة، بعد خطوتي أفلاطون وأرسطو، نحو تأسيس أنطولوجيا واعية بذاتها ومرادة[٧١٢]. أكثر من هذا، إن فهم كانط لكينونة الكائن، بما هي «ما يظهر»، لهو على التحقيق سليل التصور الإغريقي للكينونة[٧١٣]. بل إن شيئاً ما جمعه بالبدء الإغريقي العظيم وميزه عن باقي المفكرين الألمان ـ المتقدم منهم والمتأخر ـ ومن ثمة، شكل التحول الأساس في الفكر والتاريخ الغربي[٧١٤]؛ «شيء ما» تمثل في وضوح فكره وقوله، وذلك بأن صار لا يعتريه كدر أو تشوبه مرية؛ نعني الفكر والقول الذي يقر بالإشكال متى وجد بلا تحرج، ولا يدعى الوضوح متى قام الغموض بلا مواربة[٧١٥]. ومن ثمة، إعجاب هايدغر بأمر

(٧١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٧١١) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 203.

(٧١٢) Heidegger, *Questions I et II*, note 1, p. 100.

(٧١٣) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 77-78.

(٧١٤) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 175.

(٧١٥) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, pp. 67-68.

«نزاهة كانط وحذره»؛ حيث إنه بالبدل من أن يخفي أنحاء الالتباسات والإحراجات، فإنه كان يعمد، بالضد من ذلك، إلى ترك موطن اللغز جلياً وبدياً[٧١٦]. وتلك عنده قيمة عظيمة وازت قيمة الأوائل: فحين يقرأ المرء فكر كانط، يستشعر طمأنينة لا يمنحها له أي مفكر تقدمه من المحدثين؛ طمأنينة أنه لا يغش ولا يخادع[٧١٧]. وفضلاً عن هذا وذاك، أليس قول كانط: «إن شروط إمكان قيام التجربة [الفكر] هي نفسها شروط مواضيع التجربة ذاتها [الكينونة]» «تنويعة عظيمة» و«صدى حي» لتمهية بارمنيدس ـ مفكر البدء ـ بين الفكر والكينونة؛ مع مراعاة أنه بالنسبة إلى كانط لم يعد الكائن حاضر بارمنيدس ولا الكينونة الحضور، وإنما صار الكائن الموضوع والكينونة الموضوعية؟[٧١٨] لهذا كله تحصل أن لا مسوّغ للمعارضة بين كانط والقدامة، وذلك بادعاء اختلاف نظريتهما في المعرفة ـ ذلك التصور المحدث الذي ينتفض هايدغر ضده بأقوى انتفاضة[٧١٩].

لهذه الاعتبارات المتقدمة، ما فتئ هايدغر «يمدح» كانط وفكره. فهو «المفكر العظيم» بين عظماء الفكر[٧٢٠]. وهو المتربع على «قمة الفكر الأوروبي الحديث»[٧٢١]. وهو «المفكر» الذي يحتل موقعاً متميزاً بين بادئة عهد الميتافيزيقا الحديثة ـ ديكارت ـ وخاتمة عهدها[٧٢٢]. وحديثه عن «فكر كانط»، إن قورن بحديثه عن «فلسفة كانط»، مع مراعاة فارق الأمرين، كفّته في ميزان الأحاديث طافحة[٧٢٣]. وهو عنده: «أول وآخر فيلسوف علمي ذي أسلوب عظيم منذ أفلاطون وأرسطو»[٧٢٤]. وقد مدحه بما هو أول من تنبه إلى أهمية البعد الزمني في الظواهر[٧٢٥]. وأثنى عليه بوصفه أول من استشكل أمر

---

(٧١٦) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 79.

(٧١٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

(٧١٨) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 224.

(٧١٩) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 194.

(٧٢٠) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 160.

(٧٢١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 215.

(٧٢٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 193.

(٧٢٣) انظر على سبيل المثال تكراره الحديث عن «فكر كانط»، في كتابه عن **مبدأ العلة**، بما لا يقل عن خمس مرات، وذلك مقابل ذكره «فلسفة كانط» المرة الواحدة: Heidegger, *Le Principe de Raison*, pp. 170 sq.

(٧٢٤) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 393.

(٧٢٥) Heidegger, *Etre et temps*, p. 49.

الميتافيزيقا[٧٢٦]. وأطراه عليه بوسمه أول من تنبه إلى تناهي الدازاين، فكانت نباهته هذه حقاً «حدثاً أساسياً عرفته الميتافيزيقا»، ثم خبا بعده[٧٢٧]. وإنه بالنظر إلى سعي كانط تأسيس الفكر والدازاين الحديثين التأسيس الذي ما فتئ يحدد كل ما تلاه، فإنه تجاوز كل من سبقه بأحق التجاوز. فلم يكن كتابه الأساس - **نقد العقل الخالص** (١٧٨١) - كتاب أستاذ فلسفة كتبه في يوم من أيام القرن الثامن عشر غمر، وإنما نمّ عن «موقف أساسي تاريخي وروحي» لا يفتأ يحكمنا ويحددنا حتى اليوم[٧٢٨]. ليس هذا وحسب، بل إنه تجاوز، التجاوز المسبق، أولئك الذين لفظوه وادعوا تجاوزه، وما تجاوزوه حق التجاوز وإنما ظلوا لقوله مستتبعين[٧٢٩].

ومثلما صان هايدغر كانط ضد أعدائه؛ من أمثال نيتشه الذي كان قد وصفه بوصف «صيني كونيغسبورغ»، تلميحاً إلى طابع فكره المحافظ، في حين وجد فيه هايدغر الفيلسوف الذي أحدث انقلاباً في وجود الكينونة البشرية[٧٣٠]، كذلك صانه ضد المنتسبة إليه من كانطية جديدة وغيرها...

بيد أن مديح هايدغر لكانط لم يمنعه من إجراء «حوار» معه ونقاش. كيف كان للأمر أن يكون على خلاف ذلك، وما حاور هايدغر إلا من أحبه وأخلص الود له؟ والحق أن هايدغر عادة ما دعا إلى أن لا ينزوي مؤرخ الفكر في حواره لذاته، وإنما أن يجري «الحوار» أو «النقاش» مع كانط[٧٣١]. بل إنه حين تحدث عن «الحوار المستديم مع الفلاسفة»، فإنه أضاف: «وخاصة منهم كانط»[٧٣٢]. وإن الحوار مع كانط لهو «نقاش» معه[٧٣٣]. وإن من شأن هذا النقاش أن يكون «نقاشاً تاريخياً» ينصب على الشأن الآتي ولا يلتفت إلى الأمر

---

(٧٢٦) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 77.

(٧٢٧) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 672.

(٧٢٨) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 68.

(٧٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٧٣٠) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 130.

(٧٣١) انظر مثلاً: Heidegger: *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 136-194, et *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, pp. 85-165.

(٧٣٢) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 135.

(٧٣٣) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

الماضي[٧٣٤]، وأن يكون «حواراً حياً»[٧٣٥]، لا بمعنى أن يتعلق بحياة الفيلسوف وإنما أن يحيي فكره، وأن يكون «حواراً فلسفياً» لا مجرد حوار حول ماجريات تافهة[٧٣٦]، وأن يكون «نقاشاً حقيقياً لا نقاشاً شبيهياً»[٧٣٧]. وقد فتح هايدغر نقاشاً مع كانط وأقام حواراً معه في مسائل عديدة؛ منها «مسألة المنطق»، و«مسالة الزمن»، و«مسألة الميتافيزيقا»... لكن الباحث لهذه المسائل عن نظيمة جامعة تلفها، يجد أنها إنما دارت على فهم كانط لكينونة الكائن. فكيف فهم مفكر كونيغسبورغ المسألة؟

بدءاً، لا بد من تحديد ضوابط الحوار مع كانط. ولنبدأ بها من جهة السلب: يرفض هايدغر أن يعتبر عمل كانط «بحسب ما اعتبره به الكانطيون»[٧٣٨]؛ إذ على قارئ كانط أن يتفادى ثلاثة مزالق تأويلية لفكر كانط، ولا سيما لعمله الأساسي **نقد العقل الخالص**:

أولها؛ تأويل عمله تأويلاً ميتافيزيقيا فاسداً، وذلك بجعل مداره على «الأنا»، أو قل: «العقل»، وقد صير به إلى الإطلاقية؛ وذلك على نحو ما رامه فيتشه الذي صَيَّرَ «الوعي» الكانطي ـ الذي هو وعي إنسي متناه ـ «وعياً مطلقاً بلا تحديد وبلا مالك أو سيد»[٧٣٩]. وتأويل هذا شأنه لا بد أن يكون تأويلاً فاسداً، لأن هايدغر ما فتئ يذكرنا أن أهم كشوف كانط تأكيده أمر «تناهي العقل البشري».

ثانيها؛ سوء تأويل عمل كانط بافتراض أنه عمل مداره على «المعرفة»؛ أي بما مداره على مسألة «المعرفة» من حيث شرائطها ومقاماتها وطرائقها وحدودها. وهو التأويل الذي فشا منذ ستينيات القرن التاسع عشر وأشاع بين النظار أن **النقد** نظر في المعرفة، وأن كانط «مفكر معرفة»[٧٤٠].

ثالثها؛ إساءة تأويل فكر كانط، وذلك بإعادة بنائه على أسس نفسانية؛

---

(٧٣٤) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٧٣٥) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»,* p. 252.

(٧٣٦) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٧٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٧٣٨) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 39.

(٧٣٩) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 85.

(٧٤٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

أي بإذابة قضايا فكره في مسائل نفسية؛ شأن إذابة «الحدس» و«الإدراك» و«التعقل» في أمور سيكولوجية ووجدانية خالصة[٧٤١].

والحال أن هايدغر يتمرد على التأويل الميتافيزيقي والمعرفي والسيكولوجي لفكر كانط؛ فضلاً عن المنزع إلى التوليف بين هذه الأنحاء الفاسدة من التأويل. وثورته دائمة، لا سيما بالنظر إلى التأويل المعرفي. ومن هذه الجهة، يرى أن كانط ما كان «مفكر معرفة»، وإنما هو «مفكر كينونة». ذلك أن كل الأعمال التي تناولت فكر كانط ـ لا سيما منها مؤلفه الأساس **نقد العقل الخالص** ـ نظرت إليه بما هو فكر تعلق بالنظر في المعرفة، شرائط وطرائق وحدوداً، ولم تتناول منه الميتافيزيقا أو «الموضوعات الميتافيزيقية» إلا على جهة الأمر الإضافي التكميلي[٧٤٢]. والحق أن مساهمة كانط الإيجابية كانت النظر الأنطولوجي إلى الطبيعة بما هي طبيعة، وليس بما هي مجال نظرية معرفة. وإنها لمجال «كينونة»، لا مجال «معرفة»[٧٤٣]، مثلما أنه نظر إلى «الكائن» من حيث شرط قيامه أنطولوجياً لا معرفياً. وكتابه الأساس ـ **نقد العقل الخالص** ـ إنما هو كتاب في الكينونة وليس كتاباً في المعرفة. وهو كتاب، وإن تعلق بمعرفة الموضوعات، فقد تعلق بها من جهة ما هي موضوعات؛ أي من جهة كينونتها؛ وذلك بما الموضوع المعروف شيء كائن قبلاً؛ أي شيء يؤسس أمر كيانه وقيامه وإمكانه تأسيساً أنطولوجياً[٧٤٤]. فهو تأسيس لمفهوم «الكائن» وللعلم به[٧٤٥]. ولا يمكن تناول مسألة أنطولوجية إلا بحقيق العلم الأنطولوجي، لا بمزعوم النظر المعرفي[٧٤٦]. وبه يتضح، أن من الخطأ اعتبار كتاب **النقد** نظرية معرفة. فهو، أولاً وقبل كل شيء، كتاب «تعلق بالأنطولوجيا لا بنظرية المعرفة»[٧٤٧]؛ أي أنه تعلق بإقامة « أنطولوجيا الكائن»[٧٤٨].

ومثلما أسس كانط لأنطولوجيا الكائن في كتاب **النقد**، فكذلك أسس في

---

(٧٤١) المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٧٤٢) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, note 1, p. 66.

(٧٤٣) Heidegger, *Etre et temps*, p. 35.

(٧٤٤) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 161.

(٧٤٥) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 71.

(٧٤٦) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٧٤٧) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٧٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٨.

كتاب **الأخلاق** لأنطولوجيا الوجود البشري؛ أي لأنطولوجيا الدازاين[٧٤٩]. وهنا أيضاً ما كان كانط ناظراً في علم النفس البشرية، وإنما لأنطولوجيتها كان معداً. ولهذه الأسباب مجتمعة، تحدث هايدغر عن فلسفة كانط المتعالية بوصفها أنطولوجيا[٧٥٠]. وهو إذ تحدث عنها، فإنه قال: «أنطولوجية كانط النقدية»[٧٥١]. ولهذا خالفت قراءة هايدغر لكانط القراءة الكانطية الجديدة. ولذلك فإنه غالباً ما كنت تجد هايدغر يشنع على هذه القراءة ويستهجنها[٧٥٢].

والشيء بالشيء يذكر؛ فالضابط الثاني من ضوابط قراءة هايدغر لكانط، إذا ما نظر من جهة السلب، هو قراءة كانط ضد الكانطية؛ أي الدعوة إلى «التحرر من تأويل كانط الذي فشا منذ القرن التاسع عشر»[٧٥٣]؛ وبالتالي الدعوة إلى «أن نكون مع كانط ضد الكانطية». فلئن كانت الكانطية الجديدة قد حاولت فصل ما تعلق بدور ملكة «الخيال» ـ ومن ثمة دور «الزمان» ـ عن جسد النقد الكانطي، وذلك بنازع الرغبة في تطهير فكر كانط من كل منزع سيكولوجي وعالق نفساني، فإن هايدغر عادة ما افتخر، بالضد من ذلك، بكونه أول من أعاد الخيال إلى حضن **النقد**، ووجد أن مدار أنطولوجية كانط بأكملها عليه، وأنه مفتاحها الفريد[٧٥٤]. ولئن أهمل الكانطيون الجدد فكرة «التناهي» وأسقطوها من حسابهم، فإن هايدغر، على الضد من ذلك، أعاد التنبيه إلى أهمية دور «التناهي» في فلسفة كانط؛ إذ ما كان الحدس البشري عنده متناهياً وحسب، بل إن الفكر البشري متناه. ولهذا التناهي أهميته القصوى في بناء الدازاين البشري لدى كانط[٧٥٥].

والحال أن هذه الضوابط، إذا ما اعتبرت من جهة الإيجاب، من شأنها أن تقودنا إلى تبيان أمور:

---

(٧٤٩) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 172.

(٧٥٠) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 71.

(٧٥١) Heidegger, *Questions I et II*, p. 412.

(٧٥٢) انظر مثلاً: Heidegger: *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 194; *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 99-161, et *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, pp. 78-84.

(٧٥٣) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 77.

(٧٥٤) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 252.

(٧٥٥) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

أولها؛ مثلما وجدنا هايدغر ينتقي للمفكر الواحد العمل الواحد، عاملاً على تأويله وبيان «لا مفكره»، فكذلك وجدناه، هنا، يعد كتاب **نقد العقل الخالص** «كتاب كانط الأعظم»[٧٥٦]، و«عمله الأساسي العظيم»[٧٥٧]، و«عمله الأول العظيم»، [٧٥٨]، و«عمله الكبير»[٧٥٩]. وما زال يمدحه، حتى سوّى بينه وبين فكر كانط بأكمله، فقال: «إنما نقد العقل الخالص هو فكر كانط حصراً»[٧٦٠]. فهو الكتاب الذي ألقى في الظل بما قبله، وتحدى معاصريه وخلفه، بعلو كعب صاحبه، وصرامة بنيانه المفاهيمي، واتساق تساؤلاته، وجدة لغته، وجلال هدفه[٧٦١]، وهو الكتاب الذي شغل عصره أكثر من غيره، حتى ما إن توفي صاحبه (١٨٠٤) حتى أحصى المؤرخون ما يزيد على ألف كتاب مدح له وسجال معه. وما كان هايدغر لهذه القاعدة مخالفاً. فإنه لما كان قد عد هذا الكتاب من عظيم الكتب الفلسفية التي ما تفتأ تتجدد قراءتها فلا تنضب وتدين مسبقاً كل محاولة تجاوز لها بتجاهلها[٧٦٢]، فإنه خص لهذا العمل ما يزيد على ألف صفحة توزعت بين الكتاب المفرد والمقال والمقطع. . .

ثانيها؛ سعي هايدغر إلى فهم كانط على نحو أفضل مما فهم فيلسوف كونيغسبورغ نفسه. ذلك أنه كثيراً ما نبه هايدغر إلى سوء فهم الكانطيين لكانط. ولم يقف عند هذا الحد، بل إنه نبه إلى سوء فهم كانط لنفسه ـ وذلك مثلما حال سوء فهمه دلالة منطقه المتعالي الذي أوجده، وفهمه الفهم الخاطئ في ضوء المنطق التقليدي الذي كان قد تجاوزه[٧٦٣]، ومثلما كان حال إشراف كانط على حد الربط بين دور الخيال والزمن، وذلك من دون تمكّنه من إنجاز الأمر الجلل؛ نعني الأمر الذي دعا هايدغر إلى «تجاوز كلمات كانط نفسه»، وإضافة القول: لا قيام للخيال إلا إن تعلق بالزمن، أو «تخطى» تردد كانط والقول صراحة: إن الخيال هو الزمن نفسه؛ بمعنى ذاك الزمن الأصيل الذي سمّاه

---

(٧٥٦) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 274.

(٧٥٧) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 215.

(٧٥٨) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 170.

(٧٥٩) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, pp. 68-72.

(٧٦٠) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 167.

(٧٦١) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 69.

(٧٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٧٦٣) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 197.

هايدغر «الزمنية»[٧٦٤]. وفي هذا الاستنتاج تعنيف للنص واستكراه، لكنه «العنف المقبول» عند هايدغر لا «العنف المرذول»؛ يعني اتباع مؤرخ الفكر لطريق دل عليه المفكر وأشار، وذلك من غير ما اهتدى بنفسه إلى ذلك وانتهج سبيله[٧٦٥]. أوَليس من شأن التأويل الحق أن يتجاوز مجرد «ما أفلح المفكر في قوله» إلى «ما لم يقله»، وإن به أوحى وعليه دل؟[٧٦٦] كلا؛ ما كانت قراءة كانط لتقف إذاً عند حد «ما قاله فعلاً» أو «أفلح في قوله»، وإنما الشأن فيها أن تتجاوز ذلك إلى «ما كان من الممكن أن يقوله» أو «ما كان من الممكن أن يفكر فيه ويعرض»[٧٦٧]. إنما محاولة فهمه تعني، من بين ما تعنيه، مزيد فهم بمزيد تنوير وفضل، إضافة إلى ما ظل عنده «غامضاً» و«مبهماً» و«مشكلاً». . . وبهذا المعنى، لم يقر هايدغر بأنه حمل كانط على قول «ما أراد قوله»، ولم يقله بصريح العبارة فحسب، وإنما أقر بأنه حمله على «مزيد» قول؛ أي أنه «أَوَّلَهُ» بالمعنى العربي للتأويل؛ أي بما التأويل «مآل» القول لا «حاله» أو «بيانه». وما تكون الفائدة في تكرار «ما قاله كانط»، إنما الفائدة كلها في بيان «ما لم يقله»؛ أي في مزيد وإضافة![٧٦٨] وبالقياس، ليست الفائدة تحصل في «ما بحث فيه كانط»، وإنما الفائدة في «ما كان عليه أن يبحث فيه»[٧٦٩]. ولئن وُسِمَ فعل القراءة هذا بأنه استكراه، فليكن. . .[٧٧٠]

ثالثها؛ ما كان بمكنة كانط أن يقوله ما قاله كتاب **الكينونة والزمن**. وهذه قاعدة ثالثة من قواعد قراءة هايدغر لعمل كانط؛ نعني قراءة كانط في ضوء إشكالية التعالق بين «الكينونة» و«الزمن». فلئن كان كانط قد تساءل عن كينونة الكائن، فإنه ربط، من حيث ما علم ولا احتسب، بين هذه الكينونة والزمن؛ إذ هو شرط المعرفة بملكة الخيال، وأقام الخيال على أساس من الزمن[٧٧١]. ولئن رمنا أن نتحرر حقاً من قراءة الكانطيين لكانط، فإن علينا أن نتنبه إلى

(٧٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.
(٧٦٥) المصدر نفسه، ص ٣١٦.
(٧٦٦) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 255.
(٧٦٧) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 300.
(٧٦٨) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٧٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.
(٧٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٢١.
(٧٧١) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 257.

تعالق دور الخيال والزمن عنده ـ وذلك على الرغم من أنه ما أدرك هذا التعالق حق دركه ولا هو قدره حق قدّره ببيان الوحدة الأصلية للإدراك المتعالي بما هي أعلى ما بلغه منطقه وأرفعه ـ وأن نبحث في تجذرها (الخيال ـ المنطق). حينها، وحينها فحسب، يمكن أن نستبين إسهام كانط في تجلية مسألة «الكينونة»، وذلك لأول مرة بعد عهد أرسطو[٧٧٢]. وبالجملة، لا يمكن فهم «ما بحث كانط عن قوله» ـ أو «ما كان عليه أن يفعله» ـ إلا في ضوء مسألة «الكينونة والزمن»[٧٧٣]. لكن، دعنا نتساءل: ما الذي كان من الممكن أن يقوله كانط؟

«الخيال» و«التناهي» و«الكينونة» و«الزمن». . . علامات لقراءة هايدغرية مستجدة لكانط استعرف فيها على وجه جديد للفيلسوف ما كان له معهوداً من ذي قبل ولا معلوماً. كيف لا، وقد سبق أن قلنا: إن هايدغر لم يكن يبحث عن الشائع المعلوم عند كانط، وإنما هو نقّب عن «أشد إشكاليات نقد العقل الخالص حميمية»[٧٧٤]، أو قل: إنه استقصى عن «نسيج إشكاليته الأصلي»[٧٧٥]، أو عن «موقف كانط الجوهري»؟[٧٧٦] فما هي إذاً هذه «الإشكالية الحميمية» و«النسيج الأصلي» و«الموقف الجوهري»؟ الحق أن جوهر إشكال كانط، الذي استأثر باهتمامه، إنما هو «إعادة تأسيس إمكان المعرفة الأنطولوجية»[٧٧٧]. ولما كان من شأن المعرفة الأنطولوجية الميتافيزيقية أن تنصبّ، أساساً، على معرفة «الكائن»، فإن «إعادة التأسيس» هذه دارت على مفهوم «كينونة الكائن». ولئن كان القدماء قد وجدوا الكائن أمامهم قائماً منتصباً مجلياً ما كان عليهم إلا أن يستحضروه ويبينوا عنه، فإنه، بعد أن مسح ديكارت الطاولة وطالب لايبنتز بالحجة الكافية، كان لا بد لكانط من أن يأتي بالحجة؛ أي أن «يسوغ» الكائن و«يبرره» و«يعلله». **وأول** أمر كان عليه أن يجليه كان أمر «الدازاين الإنسي» بما هو صار «الذات»، **وثاني** أمر كان «الكائن» بما صار «الموضوع»، **وثالث** شيء

---

(٧٧٢) Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, p. 40.

(٧٧٣) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, pp. 343-344.

(٧٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٧٧٥) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 129.

(٧٧٦) انظر مثلاً: Heidegger: *Qu'est ce qu'une chose?*, pp. 73-161, et *Questions I et II*, p. 380.

(٧٧٧) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 158.

كان «الحضور» (الكينونة) بما الكينونة صارت هي «الوضع» أو «الموضوعية» بمعنى الأمر الذي يتم وضعه.

لقد سبق أن قلنا: إن أول من أرسى دعائم الدازاين الحديث إنما هو ديكارت. والحال أن صلة كانط بديكارت ـ في شأن أنطولوجيا الدازاين ـ صلة استكمال واستئناف[٧٧٨]. لقد انتهى ديكارت إلى تعليق وجود الدازاين (Sum) بتفكيرها (Cogito)، مدعياً أن ذاك الأمر هو الذي منح الفلسفة أساسها المتين (Fondamentum Inconcussum) الذي ما كان من شأنه أن تطاله مرية شاك. لكن، ما تركه ديكارت غير محدد في فعله «الجذري» هذا الذي ابتدر إلى القيام به، إنما هو «نمط كينونة» هذا الشيء المفكر (res cogito) الذي هو «الذات» أو «الأنا»؛ وبالذات، معنى أنه «موجود» (Sum). . . والحال أن جهد كانط إنما دار على إبراز طبيعة هذه «الأنا» (Ego)، أو قل: «أنانتها». وأول تحديد لها كونها «وعياً بذاتها». فكل فكر (cogito) إنما هو «أنا أفكر». ولا تكون «الأنا» هنا معزولة بدءاً، وإنما ما من «أنا» إلا وهي «أنا أفكر»، لا تتقوم إلا بالفكر، وعليه تقوم. وإنها لا تتلقى صفاتها وكأنها إضافات من خارجها، وإنما هي الفكر والفكر هي، بل الفكر أساس قيامها. وإنها لجوهر ما من صفة من صفاتها وما من فعل من أفعالها إلا وهو دال عليها (أنا أدرك، أنا أحكم، أنا أفعل. . .). فقد تحصّل من هذا، أن المبدأ: « أناْ أفكر»، يلزم أن يكون مرافقاً لكل تمثلاتي: «أنا أفعل»؛ معناها «أنا أفكر» و«أعي أني أفعل»، لا بالإضافة وإنما بالجوهرية؛ بمعنى أن «أنا أفكر» لا تضاف في كل فعل إلى فعل الذات الإضافة، وإنما بمعنى أنني واع بتعالق كل تصرفاتي وسلوكاتي مع ذاتي. فأنا واعٍ بتصرفاتي كما هي دالة على وحدة ذاتي. وإن «الأنا» لهي هنا «وحدة الإدراكُ الأصيلة التوليفية». وفي ذلك يكمن طابعها الأنطولوجي المميز. وهكذا يتبدى أنه بعد غموض صيغة «أنا أفكر» الديكارتية، بادر لسان حَال كانط إلى القول: «أنا أقيم تلقاء ذاتي أمراً وأنصبه وأضعه من حيث هو شيء»، فلا يصير الكائن «موضوعاً» حقاً إلا بذاتيتي ووعيي، ولا يصير الوعي موضوعاً حقاً إلا بالذات.

بيد أن جديد كانط هنا، الذي لم ينتبه إليه ديكارت من قبل، إنما هو إدارته الأمر كله على «تناهي الدازاين». فالكائن الإنسي إنما حدّه أنه كائن

---

(٧٧٨) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 50 et 254-255.

متناهٍ، بل إن التناهي هو كنهه[٧٧٩]. والحال أن من دلالات «تناهي معرفة الدازاين» ـ إذا ما قورن بلا تناهي الحدس الإلهي ـ أنها ليست معرفة خلاقة؛ أي من شأنها أن «تخلق» موضوعها وتخلع عليه الوجود، وإنما هي «تجده»، قبلاً، معطىً أمامها منقذفاً موجوداً. فما كانت هي إذاً «حدساً أصلياً» (Intuitus Oraginarius)، وإنما هي «حدس تبعي» (Intuitus Derivativus) بما هي غير قادرة على أن تمنح لذاتها موضوعها، وإنما هي تكتفي بما يعطاها. ثم إن من معنى «تناهي المعرفة البشرية»، بناء على هذا، أنها حدس «تلق» و«استقبال»، لا حدس «خلق» و«إيجاد». فشأنها أن «تتلقى» ما تحدسه لا أن «تخلقه»؛ وذلك بحيث لا «تلقٍّ» من غير معطى «يتلقى»[٧٨٠]. وإن التناهي ليعني هنا اضطرار الإنسان إلى «الاستقبال» و«التلقي»؛ أي استحالة أن يكون هو «منشئ» الكائن و«خالقه» و«منتجه» و«باريه». والمترتب عن هذا، أنه وحده خالق الكائن بمكنته أن يعلمه أو يخبره على وجهه الأحق الأمثل؛ أي في كينونته الحق[٧٨١]. وفي ذلك دلالة على عدم تناهي المعرفة الإلهية، وفي ذلك شهادة على تناهي المعرفة الإنسانية.

ذاك هو الدازاين الإنسي: كائن مفكر عاقل. لكن تفكيره وتعقله يحده تناهيه. بماذا يتعلق الإنسان؟ إنه يتعلق بـ ««الشيء» الموجود خارج ذهنه. وما هذا «الشيء»؟ لا «شيء»، بالنسبة إلى الذات، سوى ما كان «موضوع تجربة أو خبرة». والخبرة إنما معناها المعرفة النظرية بالكائن بما هي أمر ممكن للإنسان. وهي معرفة ثنائية: حدس، وفكر. وليس يصير الكائن «موضوعاً» إلا بحكم تعالق المحدوس في الحدس بالمفكر في الفكر. وإن «كنه الكائن»، إذ صار «الموضوع» (Gegenstand)، أمران: أن يقف من الذات موقف «المقابل»، أو «التلقاء» (Gegen)، وأن يكون «من وضعها» (Stand). فهو، على التحقيق، «الموضوع المقابل»، أو لنقل: إن العربية لتفيد، هنا، في تبليغ العبارة الألمانية (Gegenstand)، حيث يستفاد من لفظ «الموضوع» «ما وُضِعَ» وضعاً. فكنه الشيء إنما هو وضعه. و«كائنية الشيء» معناها «كونه من وضع الذات» تضعه لتتمثله وليتمثل ويمثل ويمتثل. وما «الكائنية» بهذا سوى كون الكائن هو «التلقاء المقابل»، وكونه لا يكون كذلك إلا بما هو «الموضوع

(٧٧٩) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 273.

(٧٨٠) المصدر نفسه، ص ٨٦ وما يليها، و Heidegger, *Questions I et II*, p. 120.

(٧٨١) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 187.

الذي شأنه أنه يوضع»[٧٨٢]. غير أن «وضعه» لا يعني «خلقه»، وإنما جعله «موضع تمثل». فالكائن إذاً هو «ما وضع أمام الخبرة»، لا بمعنى أن «الذات برته»، وإنما بمعنى أنها «أحضرته» و«أبدته» وشهدت له بهذا الحضور والإبداء. وفي ذلك تلتمس تبعية كانط للتصور التقليدي للكائن (الحاضر) ولكينونته (الحضور)[٧٨٣].

لكن، لئن تمثل دور الدازاين القديم في الشهود على هذا الحضور، فإن الشهود تحوّل عند كانط إلى اقتبال وامتثال. أكثر من هذا، تحول اقتبال الكائن الممتثل المتمثل إلى تسويغ له وتبرير. ذلك أنه لئن حق أن كائناً متناهياً عارفاً ـ شأن الإنسان ـ ليس بمكنته أن يتعلق بكائن سوى ليس هو ولا من خلقه، وذلك ما لم يكن بمكنة الكائن السوي ـ بما هو الحاضر ـ أن يقدم نفسه للكائن المتمثل حتى يصير بينه وبينه لقاء، فإنه لكي يصير الكائن كائناً حقاً ـ ومن ثمة موضع لقاء ـ فإن عليه، بدءاً، أن يكون «معترفاً» له بأنه «كائن» و«مقراً» له بجهة كينونته؛ أي أن يصير موضوع معرفة قبلية للكائن العارف (الإنسان). والحال أن هذه «المعرفة القبلية» هي ما يشترطه ويسوغه ويشرط، من ثمة، إمكان قيامه تلقاء ناظره، بل بشرط الناظر نفسه. وهذا يفترض، بدءاً، أن من شأن الكائن العارف المتناهي أن يجلي في ذاته «مجال» انفتاح «وفسحته»، وذلك حتى يمكن لشيء ما أن «يستجيب» فيلتقيه. ذاك علمناه جوهر «التعالي» بما هو السمة التي تدفع سلوك كل كائن متناه اتجاه الكائنات الأخرى. ومعنى هذا، أن «موضوعية الموضوع» لا يصير مقراً بها، معترفاً ما لم تقر بها الذات وتعترف؛ أي أن المطلوب هو أن «تتجاوز» الذات الموضوع، فتصيّره «موضوعاً» بدءاً من ذاتها. وتجاوز الذات للموضوع يظهر في كون الموضوع الماثل أمام الذات تصير مبادؤه وعلله وأسبابه مستمدة من مجال المبادئ التي تؤسس لوجوده وحضوره؛ نعني من ذاتية العقل البشري بما هو العقل الذي من شأنه أنه يفتح إمكان معرفة الكائن؛ أي إمكان ملاقاته[٧٨٤]. ولا «انفتاح» بلا «ارتسام». ذلك أنه لئن ثبت أن كينونة الكائن تكمن في تهييء الذهن بذاته لفسحة لقائه، أو قل: «وضعه له» (Position)، وذلك بما «الموضوع» ما وضع بدءاً في الذهن وأخلي مجال لاستقباله واقتباله، ولئن ثبت أيضاً أن «الوضع»

---

(٧٨٢) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 193.

(٧٨٣) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 215.

(٧٨٤) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 177.

لا يعني «الخلق» أو «الإنشاء»، بمعناه اللاهوتي، وإنما الوضع بمعنى فسح مجال للقاء؛ تبين أن الوضع إنما معناه الحق «رسم» الذهن، قبلاً، لمعالم الشيء ومعارفه؛ نعني ذاك «الشيء» الذي تقدم، أول ما تقدم، إلى الحدس الحسي ودمغه وانطبع فيه. وإلا كيف لي أن أعرف أن ما أراه «قطاً» لو لم يرتسم في ذهني، بدءاً، مرقوم القط ومرسومه؟

غير أن ما ينطبع في ذهني، أولاً، هو سيل تمثلات لا سبيل إلى تثبيتها ـ وبالتالي لا سبيل إلى تجلي موضوع (Ob-stant) واستقرار قوامه، إلا بتنظيمها وتوليفها. وهو عمل الذهن أو «الأنا أفكر». فالوضع هنا معناه، على التحقيق، «التوليف»؛ أي اقتراح شيء ما بوصفه «شيئاً»، والحكم عليه بما هو كذلك، ووضعه أمام الذهن؛ أي تمثله[٧٨٥]. والحال أن الكائن الذي يمتثل فأتمثله، إنما هو الذي عبّر عنه كانط باسم «الطبيعة»؛ لا بحسب ما يفهم عادة من لفظ «الطبيعة»، وإنما بمعناها الجديد الذي وضعه نيوتن[٧٨٦]؛ أي بمعناها الفيزيائي الرياضي، وذلك بما هي ما «يضعه» العقل و«يتمثله» و«يسبغ» عليه قوانينه. ولهذا، يعثر الناظر على تكرر إشارة هايدغر إلى كانط بما هو الفيلسوف الذي يقف وراء المشروع العلمي الحديث للنظر في الطبيعة.

بيد أن جديد كانط حقاً، كما كشفه هايدغر، إنما تمثل في جعل مؤرخ الفكر من فصل قصير من فصول **نقد العقل الخالص** لا تتعدى صفحاته الإحدى عشرة مقطع محور قراءته لفكر كانط بأكمله؛ نعني به الفصل من كتاب **النقد** المتعلق بشأن «خطاطية أو رسمية مفاهيم الفهم الخالصة». فهذا الفصل هو مدار أنطولوجية كانط بتمامها، وهو بدء «لا مفكرها» في الوقت ذاته. ذلك أنه لئن كانت المعرفة قد قامت على «تلاق» بين الذات والموضوع، وكان الموضوع ـ بما هو الكائن الحاضر ـ ما من شأنه أن يقدم نفسه، فإنه لا بد أن يتوافر للذات شرط «المقابلة» و«الملاقاة» و«الاستجابة»؛ أي ذاك «الأفق» الذي يسمح لها بلقاء الكائن الحاضر؛ ومن ثمة كان لا بد إذاً من تشكيل «أفق بدئي قبلي». والحال أن «الخيال» هو من يفعل ذلك، أو قل بالأحرى: «التصوير»، بما ما من شأنه أن «يمنح صورة» الكائن للذهن و«يخطها» و«يرسمها» و«يرقمها». و«التصوير» هذا ـ أو «الرسم» ـ إمكان ملاقاة

---

(٧٨٥) Heidegger, *Questions I et II*, p. 388.

(٧٨٦) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 399-401.

الشيء؛ أي هو أساس إمكان «التعالي» للقاء الموضوع، أو قل: هو الشرط الذي بدءاً منه يمنحنا الكائن نفسه للُقياه، أو قل: هو شرط إمكان أن يقوم تلقاءنا الكائن وينتصب. وما يتحدد هذا «الأفق» «المرسوم» إلا بوسمه «خطاطات» و«رسوم». فالخيال هو ما من شأنه أن «يشكل» «الرسم» ويمنح، قبلاً، إمكان رؤية (صورة) «الأفق»(٧٨٧). فلا إمكان، مثلاً، للتعرف إلى كلب ما في الواقع الحسي الاختباري، ما لم تكن صورته قد ارتسمت بدءاً في الذهن، وذلك لا بما يوافق كلباً واقعياً بالضرورة بذي الصفة والنعت، ولكن بما يسمح بالتعرف إليه واستعلام أمره بما هو كلب. وقس على ذلك مثال البيت وأرسومته: إذ إدراك هذا البيت القائم أمامنا لا يصير ممكناً إلا برؤية مسبقة تخطيطية ورسمية للبيت عامة. فثمة إذاً «رؤية ارتسامية» شأنها أن تكون متقدمة على «الرؤية الإمبريقية». ومن ثمة، كان الخيال «خيالاً خالصاً» قبلياً، لا «خيالاً تجريبياً» أو «حسياً» بعدياً. وما كان «عرضاً» استقي من معالم الشيء التجريبي ومعارفه (Exhibitio Derivativa)، وإنما هو، بالضد من ذلك، كان أمراً قبلياً سابقاً على التجربة؛ ومن ثمة كان (Exhibitio Originari)؛ أي أنه كان «خيالاً خلاقاً»، الشأن فيه أن يعرض رسم موضوعه عرضاً حراً، وذلك بدءاً من سلطة الذات وفعلها وحده بما هو فعل خالص من كل تعين تجريبي(٧٨٨).
ترى، لماذا ألحّ هايدغر كل هذا الإلحاح على أهمية حديث كانط عن «الأرسومة»؟ الحق أن هايدغر يرى أنه لئن كان الإنسان أوتي المقدرة على فهم الكائن، وكان هذا الفهم رسماً قبلياً لمشروع مشروعية الكائن وبنيته، فقد بانت أهمية حدس كانط لفكرة الأرسومة الخلاقة هذه وانجلت.

بيد أن فعل الذات يفترض أن «الأنا» تحيا حياة ديمومة؛ أي أنها «دائمة»، وأن الشيء المتمثل من شأنه أن «يدوم»؛ أي أنها تفترض «هوية» الذات مع نفسها، و«هوية» الموضوع مع ذاته؛ ما يعني حضوراً دائماً. . . وهذا يصل الذات بالزمن، بما الزمن حضور، بل يجعل من الذات زمنية أصلية تشكل الموضوعية وأفقها(٧٨٩). بيد أن كانط لم يكن مستعداً لتحمل مثل هذه النتائج المُشكلة: فمن جهة **أولى**، سبق أن قلنا: إن الحدس الإنسي ما

---

(٧٨٧) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, pp. 148 sq.

(٧٨٨) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 358.

(٧٨٩) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 248.

كان من شأنه أن «يخلق» الموضوع، وإنما يتعلق به. أكثر من هذا، إنه لا يتعلق به التعلق المباشر، وإنما التعلق الموسط؛ أي التعلق الذي دخله الخيال. غير أن الخيال ظل بلا «موطن» في فلسفة كانط. فما عده على الحدس، ولا على الذهن، وإنما استشكل مقامه ومنزلته من حيث لا يعلم(٧٩٠). وذلك على الرغم من أنه أوحى بأنه أساس الحدس والفهم معاً(٧٩١) وجذرهما المشترك الذي عنه تفرعا(٧٩٢). ومن جهة **ثانية**، علمنا أن الخيال ما يرسم للشيء وللذات دوامهما، فلا تتيه الذات في تخالف دائم، ولا الموضوع يطوح به في اختلاف أبدي، وإنما الذات تدوم والشيء يدوم؛ ما يستفاد منه أن الخيال يتأصل في الزمن مدركاً بما هو الديمومة(٧٩٣). بيد أن كانط وقف، هنا، عند مشارف هذا القول، وما ملك جرأة التخطي: فهو قد رأى أن كل تمثلاتنا ـ أي حدوساتنا وأفكارنا بما هي عمدة كل معرفة ـ شأنها أن «تخضع للزمن»، وذلك كيفما تنشأت هي واقعياً وتعالقت؛ ما أوحى بتعالق لدى كانط بين الكينونة والزمن ـ وهو الأمر الذي همس به هايدغر في آذان طلابه حين تحدث عن الطريقة الكانطية في بيان تعالق الكينونة والزمن(٧٩٤). وآية ذلك، أنّ التوليف الارتسامي التخطيطي الذي يقوم به الخيال ـ بما هذا التوليف هو وظيفة الروح الجوهرية التي لولاها ما حصلنا المعرفة بالشيء ـ إنما يدخل مع الزمن في صلة تعالق؛ وهي صلة يصير الزمن بموجبها سند الخيال والروح. غير أن هايدغر إذ أدرك ما أدركه من كانط، ونال ما ناله منه، أضاف قائلاً: «علينا أن نتجاوز هنا مجرد الوقوف عند ظاهر أقوال كانط نفسه، وأن نضيف: إن الخيال لا يمكن أن يقوم ما لم يتعلق بالزمن، بل إن الخيال لهو الزمن بمعنى الزمنية». بيد أن هنا ترتقم حدود كانط وترتسم؛ وذلك لأنه ما تصور الزمن إلا بوفق شائع الزمن؛ أي بما هو تتالي آنات: منها الذي مضى، ومنها الذي أتى، ومنها الذي ما زال ينتظر؛ وبه تعلقت التمثلات بما فات، وما قام، وما هو آتٍ. وبهذا المعنى، يقال عنها: إنها تجري في الزمن(٧٩٥).

---

(٧٩٠) المصدر نفسه، ص ١٩٤.
(٧٩١) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
(٧٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.
(٧٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.
(٧٩٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 469.
(٧٩٥) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, pp. 302-303.

ومثلما وقف كانط أمام مسألة «العقل» متعثراً ولم يتقدم، كذلك وقف أما قوة وهول ما اكتشف ـ دور الخيال ـ وتراجع، محاولاً بذلك إنقاذ العقل الخالص من إفلاسه الذي أشرف عليه وقارب[٧٩٦]. أوَلم يكتشف كانط أنه انتهى إلى هدم ما انطلق منه؟ لقد كان أمام «تسويغ» العقل للموضوع تسويغاً «عقلانياً»، فصار أمام «شاعرية» العقل ذاته؛ أي أنه صار إلى العقل لا بما هو قوة تسويغية تعليلية منطقية، وإنما بما هو قوة تخييلية وشعرية؛ أي بما هو قوة تشكيلية للشيء[٧٩٧].

مصير غريب هذا الذي انتهى إليه فكر كانط! فهذا الذي رام «تعقيل» الكائن و«تسويغه» و«تبريره»، وذلك بتصبيره «موضوعاً» شأنه يمتثل للعقل فيتمثله، وهذا الذي بحث لنهوض الكائن وقيامه أمام الذات عن «علة كافية» ـ وذاك حتى صار لا يقال عن الكائن: إنه كائن، إلا بما هو الموضوع المقام المقابل ـ انتهى إلى أن العلة الشعر والخيال، وأن التعليل التخييل والتوهيم! والحال أنه، إذ هو اكتشف أهمية الخيال المتعالي هذه، ما أوضح أمره، ولا جلى شأنه التجلية الأنطولوجية، فكان أن ذهب بذلك ضحية احتقار القدماء الخيال وذمهم إياه[٧٩٨]. لقد انتهى إلى حيث ما أراد أن ينتهي: إلى وضع منزلة الخيال فوق منزلة الحدس والذهن! لكنه إذ فزع أمام هول ما أقدم عليه، من غير علم ولا احتساب، لم يجرؤ أبداً على التضحية بأولوية الأمر المنطقي[٧٩٩]. فكان أن أنكر على الخيال حتى أن تكون له ملكته المخصوصة، معدماً بذلك إمكان أن يجعل منه أساس المعرفة الأنطولوجية الجوهري، وذلك بعدما كان قد أوحى بإمكان ذلك في فصله عن «الأرسومات»[٨٠٠]. وبالفعل، ما الذي كان سيحدث لو أن الأمر الأدنى (الخيال) قُيِّض له أن يحتل محل الشأن الأعلى (المنطق)؟ ماذا كان سيحدث لو تخلي عن الدور الذي ادعاه العقل (Ratio) واللوغوس (logos) دوماً حتى اختصا به؟[٨٠١] لقد وضع كانط الميتافيزيقا أمام هذه المهواة والمفازة، وما أراد أن يتقدم. . . لقد لمح المجهلة، واضطر إلى

---

(٧٩٦) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, pp. 271-272.

(٧٩٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 453-454.

(٧٩٨) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 253.

(٧٩٩) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

(٨٠٠) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 218.

(٨٠١) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

عودة القهقرى إلى المعلمة. وبالجملة، حيثما نهضت إشكالية كانط الحقة، فإنه قام حده الذي وقف عنده[٨٠٢].

هكذا، ارتسمت معالم حدود كانط بما هو صاحب مشروعات مجهضة ومنتظرات مسيجة وقفت مترددة حائرة أمام ما اكتشفته: لقد ذهب شأواً بعيداً في بيان ميزة الوجود الإنسي على غيره - لا سيما في الجانب العملي من فلسفته - غير أنه توقف ولم يواصل حتى يبلغ مرتبة بناء أنطولوجيا للدازين البشري[٨٠٣]. وإذ كشف عن تناهي الوجود البشري، فإنه ما فهمه حق فهمه، وإنما ولّى مذعوراً ليطمئن على فكره في أرجوحة عدم تناه مزعوم[٨٠٤]. وإذ طرح السؤال: ما الكائن؟ لم يذهب به إلى حد استشكال الكينونة ذاتها[٨٠٥]. وإذ بلغ مشارف ربط الكينونة بالزمن، فإنه وقف عند فهم للزمن كلاسيكي، فكان أن سجن الكينونة في قمقم الحضور الذي يدوم (الأبدية)[٨٠٦]. وكان «الأول والوحيد» الذي خطا ببحثه بعض خطى نحو بعد «الزمنية»، بيد أنه سرعان ما توقف، فكان أن ظل مجالها عليه أبداً مغلقاً[٨٠٧]. فكان بذلك أن جمع بين مشروعين مجهضين: تنوير لمفهوم «الكينونة» متعثر، وأنطولوجيا للدازاين غائبة[٨٠٨]. وبعد هذا وذاك، شكلت مشاريع كانط سجوناً لفكره: مسجون كانط في «حواجز مفهوم الذات الحديث»[٨٠٩]، وفي غموض مفهوم الذات الذي ورثه عن ديكارت[٨١٠]. ومسجون في حد ديكارت «الحقيقة» بما هي اليقين[٨١١]، وبما هي «تطابق»

---

(٨٠٢) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 157.

(٨٠٣) Heidegger: *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, pp. 44 et 281, et *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 176.

(٨٠٤) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 308.

(٨٠٥) Heidegger: *Questions I et II*, p. 417, et *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 154-230.

(٨٠٦) Heidegger, *Questions I et II*, p. 417.

(٨٠٧) Heidegger: *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 96, et *Etre et temps*, pp. 49-50.

(٨٠٨) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 78.

(٨٠٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 78.

(٨١٠) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 333.

(٨١١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 138.

مستلهم للفكر الوسيط سليل[٨١٢]. ومسجون في إطارات منطق التقليد[٨١٣]، ومسجون في تحديده للأنا بالتصور الأنطولوجي القديم بما شأن «الأنا» أنها كائن قائم للعيان (être-là-devant) منطرح، بل «شيء»[٨١٤]. ومسجون هو في التحديد الأرسطي للزمن[٨١٥]. ومسجون في تمييز القدامى في ملكات النفس بين اثنتين (الإدراك والفكر) لا ثالث لهما (الخيال)؛ الشيء الذي فوت عليه درك دور الخيال الخلاق[٨١٦].

ويحسب القارئ أن ما يأخذه هايدغر على كانط كثرة ديونه وسجونه. فهو مدين للتقليد السكولائي في تحديده الكينونة سجين، وهو سجين لديكارت بمفهوم «الذات»، ولنيوتن بمفهوم «الطبيعة»، ولأرسطو بمفهوم «الزمن». . . وما زال هايدغر يحصي حدود كانط، حتى خيل إلينا أنه ما عد على فيلسوف من حدود فكره ما عده على كانط. وأنّى للأمر أن يخالف مرسومه، وعظمة الفكر تقاس بما لم يفكر فيه؟ وكيف للأمر أن يكون بخلاف ذلك، وتردد كانط وحيرته إنما وشيا بأعظم الفكر وأقدره على الخلق؟ وأنى له بما يضاد ذلك، والوجود الفلسفي الحق وجود مُشْكَل دائم الاضطراب متقلب؟[٨١٧]

لربما لهذا السبب أنت واجد هايدغر يرفض دعوتين متعارضتين من كانط شهد عليهما عصره والعصر الذي قبله: الدعوة إليْ «العودة إلى كانط»، والدعوة إلى «تجاوزه». لقد ارتفعت الدعوة الأولى بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر، ورامت تجديد الفلسفة الكانطية والتعريف بكتابات صاحبها خاصة وبتاريخ الفلسفة عامة. إلا أنها، إن حقق أمرها، ظهر أنها سعت إلى الإعراض عن منزع المثالية والإقبال على منزع الوضعية. وقد فهمت الكانطية، الفهم الوضعي، بما هي التي دمرت الميتافيزيقا وقوضت دعائمها. أما أولئك

---

(٨١٢) Heidegger, *Etre et temps*, p. 266.

(٨١٣) المصدر نفسه، ص ٥٢، و Heidegger: *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 152, et *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, pp. 263-264.

(٨١٤) Heidegger: *Etre et temps*, pp. 377 sq.; *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 138-177, et *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 333.

(٨١٥) Heidegger: *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 96, et *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 181.

(٨١٦) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 253.

(٨١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

الذين ادعوا «تجاوز كانط»، فإنما هم قفزوا على فلسفته وهجروها، وما حاوروا موقفه الجوهري حق حواره. أكثر من هذا، ما هجروها هم ـ ومتى هم اطلعوا على روحها؟ ـ وإنما هم تلافوها وتحاشوها[٨١٨]. وهكذا، فإنه لئن اتسم فكر كانط بعدم التكافؤ بين أجزائه، وبتردده، جيئة وذهابا، بين القضايا والمسائل، وبحدوساته المجهضة وطرقه المؤدي منها وغير المؤدي. . . فإن ذلك الأمر لأفضل للقارئ اليقظ، من حيث جوهريته وخصوبته، من نسق جامد لامع[٨١٩]. ذلك أن الحيرة والتردد ـ اللذين وسما فكر كانط ـ ما منعاه أبداً من أن يحقق للفلسفة الحديثة ما لم يتحقق لها أبداً من ذي قبل؛ نعني «إرادة النسق» بما هي رغبة الفلسفة الحديثة الدفينة[٨٢٠]. بيد أن الرغبة في تحقيق النسق، بما هو «ما جمع بين الكلية والوحدة بلا زيادة أو تعديل»، ما كانت هي، على التحقيق، تحقيق النسق ذاته؛ إذ ظل ثلاثي النقد عند كانط ـ **نقد العقل النظري**، و**نقد العقل العملي**، و**نقد ملكة الحكم الجمالي** ـ أبداً دائم البحث لنفسه عن ناظم يلم ما بدا من أنه شعثه[٨٢١]. لقد ظل أمر النسق أمراً مستشكلاً في فكر كانط المتأخر[٨٢٢]، بل إن كانط ذهب إلى حد اعتبار أساس النسق وعماده وركيزته أمراً «مفتقداً» إلى الأبد؛ أي مهواة سحيقة لا قرار لها (Abgrund)؛ ومن ثمة ذهب إلى حد التخلي عن الرغبة في بناء النسق التأملي[٨٢٣]. غير أن هنا شهد تاريخ الفكر انقلاباً مهماً: فالعجوز كانط شهد، في أيام شيخوخته وبامتعاض شديد، بحث المفكرين الألمان الشبان من أتباعه عن الأساس المفقود. ها هو «العقل التأملي»، الذي أثبت كانط تناهيه وعجزه، صائر إلى تخليق النسق المأمول. وتلك كانت مهمة المثالية الألمانية بدءاً من فيشته، وانتهاء بهيغل، وتوسطاً بشلنج.

هـ ـ المثالية الألمانية والختم الأول على تاريخ الميتافيزيقا

عد هايدغر كانط القمة التي بدءاً منها يمكن المرء أن يُلقي بالنظر إلى الوراء فيلمح التصور القدامي للكينونة، ويستشرف المستقبل فيلمح مجيء

---

(٨١٨) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, pp. 71-72.

(٨١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٨٢٠) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 75.

(٨٢١) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 171.

(٨٢٢) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 80.

(٨٢٣) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 385-386.

التصور التأملي الجدلي[٨٢٤]. أكثر من هذا، يستحيل فهم حقبة المثالية الألمانية، وما يليها، من غير فهم روح كانط. وإن عمله النبيل والعظيم، الذي أقر له به حتى النقد الخلاق ضده، ما زال يفعل وينير، وذلك من غير أن يكف وينطفئ[٨٢٥]. والحال أنه لئن كان هايدغر قد اهتم كثيراً بما بعد كانط؛ أي بأمر المثالية الألمانية، فلأنه لم يكن ليخفى عنه أن مآل الفكر والميتافيزيقا إنما تحدد بالمثالية الألمانية وبدءاً منها. ولهذا كنت تجده دائم الإلماع إلى المثالية الألمانية إن تلميحاً أو تصريحاً. وعلاوة على تخصيص كل مفكر من مفكري المثالية الألمانية الثلاثة ـ فيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) وشلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) وهيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) ـ بدروس ومحاضرات، فإنه أفرد لهم المؤلف الواحد. ولئن كان هيغل هو المحاور المفضل لهايدغر، بما شهد على ذلك من حجم محاورته وانسياب ورود اسمه على قلمه، فإنه لم يكن ليهمل أن يخص فيشته وشلنج بفريد النظر.

والحال أن المثالية الألمانية ما فتئت تحظى بعناية هايدغر. فقد نظر في ما أسماه تارة «فلسفة المثالية الألمانية»، وتارة أخرى «ميتافيزيقا المثالية الألمانية»، وطوراً «المثالية التأملية» وطوراً آخر «المثالية المطلقة» بأجل النظر وأدقه وأنعمه. فمن جهة النظر المجمل، بحث عن سمات هذه الفلسفة الجامعة لشعثها، فوجدها أربع:

أُولاها: تحقيق «إرادة النسق» التي أعرب عنها كانط وأفصح وتردد وتخلى. وبعدما كانت هذه الإرادة مُشْكَلَة عند كانط صارت لدى المثالية الألمانية شغفاً. ومن هذه الزاوية من النظر، جازت العبارة عن هذه المثالية بكونها «إرادة بالنسق شغوفة»[٨٢٦]. ذلك أن كلمة الفلسفة المفتاح، في ذاك الزمن، كانت «النسق»[٨٢٧]، وذلك مثلما كانت كلمتها الأساس ومطلبها الأكثر حميمية والأشد خصيصية[٨٢٨]. وما كان الشغف عندها بالنسق سوى بغية تحقيق «مطلب العلم المطلق»[٨٢٩]؛ وذلك بحيث صارت الفلسفة تدرك ذاتها بما هي

---

(٨٢٤) Heidegger, *Questions I et II*, p. 422.

(٨٢٥) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 25.

(٨٢٦) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٨٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٣، ٦٩ و٨٠.

(٨٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٨٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

«معرفة مطلقة وغير متناهية»[٨٣٠]، أو قل: إنها صارت تعد أمرها أنها «العلم» بامتياز[٨٣١]، وبما العقل صار عقلاً خلاقاً مبدعاً[٨٣٢]؛ أي «ملكة خلاقة» شأنها أن تؤسس ذاتها بذاتها وتؤسس المعرفة من حيث هي «جملة» أو «كلية» أو «نظيمة». ولهذا فإن أول عمل مهم أنشأه فيشته كان قد رام هذا المطلب «مذهب العلم» (١٧٩٤)؛ أي أنه تعلق بعلم العلم بما هو المعرفة الجوهرية. وإن مذهب العلم هذا لهو، على التحقيق، تأسيس للنسق في نسقيته. وشأن فيشته، فإننا وجدنا كتابات شلنغ الأولى «عن إمكان شكل الفلسفة بوجه عام» (١٧٩٤)، و«عن الأنا بما هو مبدأ الفلسفة» (١٧٩٥) تسعى إلى بناء أساس الفلسفة ومبدئها الذي في ضوئه تتحدد جملة الفلسفة ونظيمتها التي تجعل من تأسيس المعرفة في تعالقها النظيمي ـ النسق ـ أمراً ممكن التحقق. وقس على ذلك عمل هيغل الأول بما شهد من النظر في «نسقي» فيشته وشلنج (١٨٠١) من ائتلافهما واختلافهما وأوجه نسقيتهما. . . وبهذا صارت الإرادة الشغوفة بالنسق وعياً بنظام العقل المطلق؛ أي أنها صارت نسقاً يقوم على أساس من نفسه ويقيناً يكسبه من تلقاء ذاته؛ مبدأه الناظم الوعي بالذات مطلق الوعي، ومداره على مجمل الكائن بما هو مجمل نسقي. . . ذاك ما لم يتحقق إلا لهؤلاء الكبار من «مفكري المثالية الألمانية»[٨٣٣]. والحال أن نظيمة المعرفة المطلقة لدى مفكري المثالية التأملية ما كانت مجرد إطار فيه انتظم شعث معارف افترض أنها مستقاة من الخارج مستجلبة؛ لا ولا كانت مجرد أسلوب بياني جامع وتوليفي؛ فضلاً عن أن تكون جهد فرد وكشفه ولمحه ورؤيته؛ ولا طريقة عرض وتقديم جمعية تركيبية. . . إنما النظيمة كانت عندهم كلية الكينونة في حقيقتها وتاريخها[٨٣٤]. وقد انعكس هذا التصور على جملة من مفاهيم توسلت إليها المثالية الألمانية: منها «الفلسفة» بما صارت «العلم المطلق» من حيث هو العبارة عن بلوغ الكينونة مرتبة الوعي بذاتها والدرك. ومنها «التاريخ» بما صار مجرى سعي العلم المطلق إلى إتمام ذاته ومكمله[٨٣٥]. وكان أن حصل التقارب المنشود بين التاريخ والفلسفة، فصار

---

(٨٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٨٣١) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٨٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٨٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.
(٨٣٤) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٨٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٤.

التاريخ يتصور، لأول مرة، تصوراً ميتافيزيقيا، وذلك بحيث لم يعد الماضي الذي نتركه وراء ظهرنا، وإنما صيرورة الروح ذاتها[٨٣٦]، مثلما صار «تاريخ الفلسفة» مدخل العلم المطلق إلى ذاته وتحصيله الوعي بنفسه[٨٣٧].

ثانية سمات فلسفة المثالية الألمانية المطلقة؛ أن كنه هذه المثالية، بما هي ميتافيزيقا، قد تمثل في كونها «مثالية للذاتية غير المشروطة»[٨٣٨]، أو قل: إنها كانت مثالية «تمثل غير مشروط»، أو قل: إنها كانت مثالية «إرادة غير مشروطة»[٨٣٩]. والأصل في هذا الوسم، أن هايدغر ميز في ما أسماه «ميتافيزيقا الذاتية» ـ بما هي ميتافيزيقا الأزمنة الحديثة بامتياز من حيث إدارتها كينونة الكائن على الذات المفكرة ـ بين «الذاتية المشروطة» و«الذاتية غير المشروطة»[٨٤٠]؛ على أساس أن الأولى هي البدء (ديكارت)، والثانية هي الختم (هيغل ونيتشه). ذلك أنه لئن كانت الفلسفة، عند البدء، قد استقلت بالأرض الثابتة (اليقين ـ الوعي) التي عليها أرست قاعدتها ودعامتها، وذلك من حيث إنها تيقنت من ذاتها وموضوعها، فإن الفلسفة، في المرحلة الثانية، حصلت العلم غير المشروط بيقين ذاتها ووعيها وعلمها، بل إنها صارت «علم العلم»؛ أي العلم الذي ما كان من شأنه أن يشرطه علم، كما صارت الذات (اليقين الذاتي) تعلم ذاتها بعلم لا شرط له ولا حد؛ أي أنها صارت يقيناً مطلقاً بذاتها، وصارت تعلم موضوعها علماً غير مشروط بشرط[٨٤١]. ولئن كان «الشيء» قد تُصور، من ذي قبل في المسيحية، بما هو «الكائن المخلوق» (Ens Creatum) الذي خلقه الله، فإن «اللامشروط» كان ثمة «الإله»... لكن، عندما تصور «الشيء» بما هو «الموضوع» القائم تلقاء «الذات»؛ أي بما هو «اللا ـ أنا»، فقد صار «اللامشروط» حينها هو «الأنا». وكان أن عملت المثالية الألمانية على جعل هذه «الأنا» مطلقة. فكانت بذلك الذاتية غير المشروطة، أو قل: الذاتية المطلقة[٨٤٢]. ولذلك دعاها هايدغر أيضاً «الميتافيزيقا المطلقة»[٨٤٣].

---

(٨٣٦) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٤.

(٨٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٨٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٩.

(٨٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(٨٤٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 154.

(٨٤١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 164-165.

(٨٤٢) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 57.

(٨٤٣) Heidegger: *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 329, 332-333, 327 et 32 resp.; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 163, et *Questions III et IV*, p. 94.

ثالثة سمات المثالية المطلقة؛ أنها كانت توقاً مستأنفاً إلى الشأن غير المتناهي، وذلك بعدما كان كانط قد أفلح من ذي قبل في ربط الأنطولوجيا بالتناهي. ذلك أنه لئن كان أحد أهم إنجازات كانط الأنطولوجية أنه حدس تناهي الدازاين ـ من حيث دركه وتعقله ـ فكان ذلك أهم حدث ميز تاريخ الميتافيزيقا، فإنه سرعان ما خبت جذوة هذا الحدس بعده. وللمثالية الألمانية أن تتحمل مسؤولية طمس معالم الإنجاز العظيم ومعارفه: «لقد فات المثالية الألمانية أن تكون لماحة لذلك الوميض العظيم رائية. وذاك هو ما ختم على مصيرها ودمغ إلى الأبد»(٨٤٤). ومن ثمة، كانت أهم سمة ميزت المثالية الألمانية هي قولها بمبدأ «عدم التناهي»؛ أي قولها بمبدأ عدم تناهي «الأنا». إذ هي حاولت أن تضفي على «العقل» أو «الوعي» أو «الأنا»، كما ورثته من كانط، طابعاً مطلقاً وغير نهائي. وذلك ضد رغبة كانط نفسه(٨٤٥).

رابعة السمات التي اتسمت بها هذه المثالية؛ أن المثالية الألمانية كانت أول توجه يفكر في تاريخ الغرب حق التفكر. ذلك أنها كانت أول مذهب شرع في بناء معرفة ميتافيزيقية جوهرية بالتاريخ وماجرياته؛ وذلك بفضل شعرائها (هولدرلين) ومفكريها (شلنج وهيغل)(٨٤٦). ولذلك عد بناء التاريخ وحوادثه، بناء ميتافيزيقيا، تركة المثالية الألمانية المشتركة(٨٤٧). وإن لمن شأن مشاريع التاريخ التي أنشأتها المثالية الألمانية أنها فتحت كنه المجال التاريخي وأبعاده أمام الدازاين. . . وكان في ذلك غنى بما لا يقدر بثمن(٨٤٨). وبالجملة، لو ساغ لنا وسم المثالية الألمانية، الوسم باللفظ المفرد، لوسمناها بالكلمات الأربع: النسق، والمطلق، وعدم التناهي، والتاريخ.

لكن، كيف لنا أن نقرأ هذا التراث الذي دار على هذه المفاهيم الأربعة؟ لا مراء أن ثمة ضوابط. وهي في عداد الثلاثة:

أولاً؛ لئن كانت «المثالية»، بعامة، تقابل «الواقعية»، وتتصور بما هي

---

(٨٤٤) هايدغر مذكور في: Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997).» p. 672.

(٨٤٥) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*. pp. 84-85.

(٨٤٦) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*. p. 161.

(٨٤٧) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 253.

(٨٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

مذهب في «المعرفة»، فإن هايدغر اعتبر المثالية، بالضد من ذلك، مذهباً في «الكينونة» بالمقام الأول. وعنده أنه لو نحن توفقنا في فهم المثالية، على النحو الميتافيزيقي المطلوب ـ أي في ضوء مسألة «الكينونة» ـ لتبدت لنا بما هي تأويل للكينونة بدءاً من الفكر[٨٤٩]. ومن ثمة، كان «فكر المثالية الألمانية» فكراً أنطولوجياً لا فكراً إبستمولوجياً. ذلك أن «المثالية» مأخوذة من «المثال» أو «الفكرة» (Idea)، وذلك بما «الفكرة» ما حدد كينونة الكائن. ومن ثمة، كانت المثالية المذهب الذي من شأنه أن: «يؤول كنه الكينونة بما هي فكرة الكائن وبما هي تمثله بعامة»[٨٥٠]. فما من مذهب حددت بحسبه الكينونة في كنهها بدءاً من الفكر إلا واعلم أنه مثالية[٨٥١]. تلقاء ذلك، «الواقعية» لا تعني بدورها مذهباً في «المعرفة»، وإنما هي، إن نحن تصورناها التصور الميتافيزيقي الحق ـ أي بدءاً من مسألة «تأويل الكينونة» ـ تبدت لنا بما هي ما ضاد المثالية، وذلك من حيث إن شأن هذه أنها تؤول «الكائن» بدءاً من «فكرته» (Idea)، وأن شأن تلك أنها تؤوله استناداً إلى «شيئيته»(res)؛ أي بتجريده من أناه وذاتيته وحريته. وبهذا ينجلي أن التعارض بين المثالية والواقعية تعارض ميتافيزيقي لا معرفي، وتضاد أنطولوجي لا إبستمولوجي؛ أي أنه تعارض كان مداره على طريقة تأويل «الكينونة» بعامة ليس إلا: فإما هو تأويل بدءاً من «الأنا» والحرية ـ وذاك هو طريق المثالية، أو هو تأويل بدءاً من «اللاأنا» والجبر ـ وذاك هو طريق الواقعية[٨٥٢].

ثانياً؛ لئن تُصورت المثالية الألمانية، من جهة تعالق مذهبها بعامة وثالوثها المذهبي بخاصة (فيشته، شلنغ، هيغل)، بما هي مذاهب الصلة بينها قائمة على مبدأي: «الاستيعاب» و«التجاوز»؛ على نحو ما كرسه ممثلو هذه المثالية بكتاباتهم ضد بعضهم بعضاً وادعاء الواحد منهم تجاوز الآخر في تسابق محموم نحو تحقيق الشأن المطلق، وعلى نحو ما كرّسه مؤرخو الفلسفة ـ من أمثال كرونر صاحب الكتاب الذائع الصيت: **من كانط إلى هيغل** ـ من قول بأن مثالية شلنغ الموضوعية تجاوز لمثالية فيشته الذاتية، وأن تلك بدورها استوعبت وتجووزت في مثالية هيغل الجامعة المطلقة؛ فإن هايدغر لطالما

---

(٨٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧٢.
(٨٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٨٥١) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٨٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

انتفض ضد آلة الجدل الجهنمية هذه التي من شأنها أن تستوعب وتتجاوز. فما نظر إلى مذاهب مفكري المثالية الألمانية النظرة الجدلية، وإنما أدركها في غناها وتنوعها وتمنعها عن الاستيعاب في ما ادعى تجاوزها، بل كنت تجده يكسر تلك الصورة النمطية، وذلك بتعمده تأخير ذكر اسم شلنغ أحياناً عن الإلماعة إلى اسم هيغل.

ثالثاً: إن الصلة بالمثالية الألمانية لزم أن تكون صلة «نقاش» و«حوار»[٨٥٣]. وقد خلع هايدغر على هذا الحوار سمات عديدة. فهو أولاً «خلاف» (Différend)[٨٥٤]. لكنه، شأن كل خلاف بين المفكرين، خلاف أحباء أوداء. وهو «حوار حاسم»، و«حوار خلاق»[٨٥٥]، من شأنه أن «يهيئ لانشقاق أليم عن المثالية الألمانية»[٨٥٦]. ومدار هذا الحوار على أمور. منها؛ الحوار مع المثالية الألمانية حول تصورها «الكينونة» بما هي «إرادة»[٨٥٧]، والحوار معها حول تصورها «التفلسف» بما هو «جدل»[٨٥٨]، والنقاش معها حول ادعائها «عدم تناهي الفكر»[٨٥٩]، والنقاش معها حول «قراءتها لتاريخ الفكر». . . ومن هذه الجهة، فهو حوار معها حول البدء الذي ادعت تجاوزه. وهو حوار باسم البدو المنتظر[٨٦٠]. ولذلك كان توسل هذا الحوار إلى ما أسماه هايدغر: «الخطوة المتوارية»، وقد قصد به الأوبة إلى تراث المفكرين الصبيحيين قصد الاستئثار به، وبدءاً منه فتح نقاشاً مع المثالية الألمانية المطلقة. . . وبالجملة، إن الحوار مع المثالية الألمانية لهو «حوار فكر تاريخ الكينونة بما هي بدو» مع «فكر المطلق»[٨٦١]، أو لعله حوار مع «الميتافيزيقا»[٨٦٢]، وهو حوار التناهي مع اللاتناهي، وسعي إلى «التحرر من الميتافيزيقا المطلقة»[٨٦٣].

---

(٨٥٣) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 671.

(٨٥٤) Heidegger, Ibid., p. 319.

(٨٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٨٥٦) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 463.

(٨٥٧) Heidegger, Ibid., p. 319.

(٨٥٨) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 672.

(٨٥٩) المصدر نفسه، ص ٦٧٢.

(٨٦٠) Heidegger, Ibid., p. 321.

(٨٦١) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(٨٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٨٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

من المعلوم أن هايدغر خص ممثلي المثالية الألمانية الأساسيين الثلاثة كل واحد منهم بتأويل كتاب من أهم كتبه. فقد خص كتاب شلنغ عن **الحرية** بتأويل(٨٦٤)، كما خص كتاب هيغل عن **فينومينولوجيا الروح** بتأويل(٨٦٥). وحده فيشته ما خص هايدغر أحد مؤلفاته بمؤلف مفرد. بيد أن لملاحظي ذاك «الغياب النسبي» لفيشته من متن هايدغر أن يطمئنوا. فقد خص هايدغر ممثلة المثالية الألمانية بكتاب، إن عد جامعاً، فإنه لم يمنعه من التركيز، شديد التركيز، على تأويل «مذهب العلم» لدى فيشته، وذلك حتى أمكن عده مخصوصه وأثيره(٨٦٦).

والحال أن «مذهب العلم» هذا شاهد على إضفاء طابع الإطلاقية على الكوجيطو الديكارتي، بحيث تركز لا على موضوع: «أنا أفكر»، وإنما على فكر المفكر إذ هو يفكر بذاته أو بمعرفته. وإذ المفكر يعرف ذاته، فإنه يستعرف إليها. وبه صار العلم «علم علم» أو «العلم المطلق». وذاك هو الفهم الجديد للفلسفة لدى فيشته؛ نعني «معرفة المعرفة» أو «المعرفة المطلقة». لقد ذكرنا فيتشه بأن الأصل في الكوجيطو هو أن يفيد، بدءاً وقبلاً، معنى: «أفكر أني أفكر»، أو «أفكر بأفكاري» (Cogito me cogitare)؛ بمعنى أن الشأن في أنني أفكر بأفكاري أو بذاتي... ومن ثمة، حول فيشته الكوجيطو إلى وعي بالذات، وأحال العلم به إلى علم مطلق(٨٦٧). ثم إنه جعل «الأنا»، أو قل: «إطلاقية الأنا» أو «لا نهائية الأنا»، الأساس الذي منه تشتق كل مبادئ العلم(٨٦٨). ومن ثمة، ذهب بأمر «أنا» كانط مذهباً قصياً، وقام بتجديد نزوع الفلسفة الحديثة نحو الذاتية، وذلك بأن جعل مدار أمرها على «الأنا». وشأنه شأن كانط، لم يتصور فيشته كائنية هذه «الأنا» من حيث هي «كائنية شيئية»، وإنما تصورها بما هي «فعل»(٨٦٩)، أو قل «نشاط أصيل» (Thathandlung)؛ أي بما هي «أنا متصرفة سالكة أخلاقية»... لكن ما لم يدركه فيشته ـ وهو ما عابه عليه شلنغ عن حق ـ

---

(٨٦٤) المصدر نفسه.

(٨٦٥) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel.*

(٨٦٦) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 671.

(٨٦٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 436.

(٨٦٨) Heidegger: *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 164, et *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, p. 129.

(٨٦٩) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pp. 176-177.

هو أن ثمة فارقاً بين التصور الأخلاقي للعالم والنظر الأنطولوجي فيه[٨٧٠].

والمترتب عن إدارة فيشته الفلسفة على «الأنا»، أنه لم يصر إلى فهم الكائن على نحو ما هو كائن، وإنما صار إلى فهمه بدءاً من الإنية (égoïté) وقد تصورت بما هي أمر لا نهائي ومطلق. إذ ما من كائن، بمقدار ما يكون، إلا وتصور أن ما يمنحه كينونته إنما هي «الأنا» التي هي، على التحقيق، «وضع أصيل» و«فعل» و«نشاط» و«حرية». حتى إن «اللا ـ أنا» (الطبيعة، العالم الموضوعي) تُصورت، بما هي كائن، بالإناطة إلى «الأنا». وهذا ما لم يذهب إليه كانط الذي ظل يؤمن بأن «اللاأنا» ليس من شأنها أن تنبثق من «الأنا»، بل إن أمرها هو أنها تنبثق من ذاتها وتقوم تلقاء «الأنا». وبالجملة، مع فيشته صارت المثالية المذهب الأنطولوجي الذي يمنح «الأنا» الأولوية في فهم الكينونة وتأويلها[٨٧١].

والحق أن ما انتهى إليه فيشته دفع هايدغر إلى فتح الحوار معه. وهو حوار مداره على مفهوم «الكينونة»، والمرجع فيه مؤلف **الكينونة والزمن**. وأول الحوار هو رفع لبس مفاده التقريب بين ما ورد في كتاب هايدغر، وما انتهى إليه مذهب العلم. والحال أن هايدغر دفع هذا اللبس بإصراره على امتناع المقارنة بين المذهبين، بل حتى المعارضة والمقابلة، وذلك بالقول: إن فكر الكينونة «واقعي»، وفكر «الأنا» مثالي. ذلك أن فكر الكينونة والزمن ما كان من شأنه أن يقول بما قال به فكر «الأنا» من أن «الأنا» تقذف بالعالم مشروعاً أمامها تقيمه، وإنما «الأنا» ـ بل الدازاين نفسه ـ منقذف به منطرح أصلاً وبدءاً[٨٧٢]. وثاني مدارات الحوار مع فيشته محاورته انطلاقاً من روح كانط. ذلك أن ما قام به فيشته هو، على التدقيق، خلع صفة الإطلاقية على «الأنا»؛ أي تصييرها «أنا مطلقة»[٨٧٣]؛ وبالتالي تصيير العقل البشري مطلقاً وغير نهائي؛ أي جعل «الوعي» وعياً غير محدد، وبلا سيد. وهو الأمر الذي حدث ضد رغبة كانط الدفينة في النظر إلى «أنا» الإنسان أو عقله في نسبيته ونهائيته[٨٧٤]. وثالث مدارات الحوار مع فيشته محاورته بدءاً

---

(٨٧٠) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 105.

(٨٧١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٨٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٨٧٣) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 84.

(٨٧٤) المصدر نفسه، ص ٨٥.

من روح الفينومينولوجيا. فلئن صاغ فيشته قوله الشهير: «سادتي، فكروا بالجدار، بدءاً، ثم بعد ذلك، وبعده فحسب، فكروا بذاك الذي يفكر بالجدار، تثنية»، فإن هايدغر وجد في الدعوة إلى «النظر في الجدار» عنفاً ضد الشيء المفكر به واستكراها. فالموقف الطبيعي من الشيء ألا نفكر به بدءاً. وما إن نفعل حتى نجرده من مساقه الذي ينتمي إليه في واقعيته وشيئيته: الجدار، البيت، الجوار. . . ولذلك، فإن الدعوة إلى النظر بدءاً في الجدار لا تشكل نقطة انطلاق فينومينولوجية. ومن شأن جعلها المنطلق لتأويل فلسفي للذات العمى عن المعطى السابق على كل تفكير ونظر واعتبار(٨٧٥). وبعد، فإنه بدلاً من «النظر في الشيء»، بتوسل «الأنا»، يلزم، بدءاً، «تحرير الشيء» من سطوتها.

وهذا شلنغ حظي باهتمام هايدغر الاهتمام الأكبر. فهو عنده من بين المثاليين الألمان الكبار «المفكر الخلاق»؛ يعني ذاك المفكر الذي سار إلى أبعد ما وصلته الفلسفة الألمانية في تلك الحقبة، وأوشك على الفلاح في أن يخرج من فكره كل أصول المثالية الألمانية ويسير بها المسار الذي به تتجاوز نفسها(٨٧٦). وهو المفكر الذي بلغ عمق فكره وجرأته ـ لا صوفيته المزعومة، لا سيما إن فهمت الصوفية بما هي ضرب من الإتيان بما غمض وانبهم ـ الحد الذي جعله ينسب إلى مفكرين عظام سبقوه وعُدّوا من شيوخ اللاهوت والتصوف الغربيين؛ شأن الحكيمين الصوفيين الألمانيين العلامة إيكهارت (حوالى ١٢٦٠ ـ حوالى ١٣٢٧) وياكوب بومه (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤)(٨٧٧). ألا كم أغمط هذا المفكر حقه الإغماط كله! لهذا وجدت هايدغر يروم تصحيح صورة هذا المفكر الناضحة وإبراز فرادته وبدعية فلسفته التي اندرست معالمها ورقومها بأثر من صورة فلسفة هيغل الكاسحة، وذلك حتى صار شلنغ لا ينظر في فكره إلا بما ظل فكر هيغل(٨٧٨). ولا يزال هايدغر يعيد إلى صورة شلنغ ما اندرس منها، حتى فاضل بين شلنغ وهيغل، ففضله. وأنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك، وقد أورد تلميذ هايدغر ورفيقه ـ هانس جورج غادامير (١٩٠٠ ـ ٢٠٠١) ـ الشهادة الفيصل بهذا الصدد: ألم يقل إن هايدغر عمد ذات يوم وهو

---

(٨٧٥) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 201.

(٨٧٦) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 17-18.

(٨٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٨٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

يحاضر طلابه إلى قراءة عبارة شلنغ: «إن الخوف من الحياة هو ذاته ما يقذف بالإنسان إلى خارج مركزه»، معلقاً: «بالله عليكم، آتوني بعبارة واحدة لهيغل يضاهي عمقها عمق هذه العبارة»؟[٨٧٩] وبعد، قال هايدغر عن محدودية فهم هيغل لفكر شلنغ: «ما كان من شأن المفكرين العظام أن يفهم الواحد منهم الآخر. وذلك لأنهم أرادوا بلوغ الشيء ذاته كل بحسب وجه عظمته الذي هو خصيصته. ولو أنهم راموا الأمور المتباينة لما شق عليهم التسهل في فهم بعضهم بعضاً والتسمح»[٨٨٠].

بيد أن تقريظ هايدغر لشلنغ ـ التقريظ الذي بلغ به حد «الافتتان بفكره»[٨٨١] ـ لم يمنعه أبداً من إجراء «نقاش» معه. فلذلك وجدته يتحدث عن «النقاش ـ أو الحوار ـ مع شلنغ» المرار العديدة. وهو حوار تم، أولاً، بدءاً من مؤلف **الكينونة والزمن**[٨٨٢]. ثم هو حوار سعى، تثنية، إلى فهم شلنغ أفضل مما فهم ذاته؛ وذلك لبعض ما اعتور عباراته من قصور عن تبليغ كل مراد فكره، وذلك بعكس أسلوب هيغل الذي كان هايدغر يجده غاية في البيانية![٨٨٣] وهو حوار اعتمد، ثالثاً، على كتابه عن **الحرية** (١٨٠٩) لينفتح على فلسفته بأكملها؛ أي ليعتبر أن بحوث شلنغ تجاوزت مجرد النظر في أمر «الإنسان» و«الحرية» إلى طرح مسألة «تجلي الكينونة» بعامة؛ ومن ثمة مدارها على مسألة «كنه الكينونة»[٨٨٤]. ولهذا الاعتبار المنهجي، عد هايدغر عمل شلنغ هذا: «أحد أعمق أعماله»[٨٨٥].

وأول النظر في «فلسفة شلنغ» النظر في حوار شلنغ مع سلفه فيشته[٨٨٦]؛ أي النظر في أمر صلتها بموروثها، بخاصة منه الموروث الكانطي والفيشتي. ومعنى الوقوف على الموروث هنا لا يفيد الوقوف على «دين» ذاك لهذا ـ وهو الأمر المعتبر المقرر ـ وإنما أفاد الوقوف عند مذهب الأول ـ من جهة

---

(٨٧٩) Gadamer, *Années d'apprentissage philosophique: Une Retrospective*, p. 259.

(٨٨٠) Heidegger, Ibid., pp. 32-33.

(٨٨١) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 673.

(٨٨٢) Heidegger, Ibid., p. 324.

(٨٨٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٨٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٨٨٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 39.

(٨٨٦) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 104.

السلب؛ أي بما ما أراد شلنغ بالذات تفاديه وتحاشيه[٨٨٧]. وبالفعل، انتهى فيشته، ضمن ما انتهى إليه، إلى تذويب الكائن بأكمله في أنانة «أنا أفكر»، بما «أنا أضع»؛ موجهاً بذلك «ضربة مميتة إلى الطبيعة»، بحسب عبارة شلنغ نفسه. ما حدا بهذا إلى أن يعارض محق الطبيعة هذا واختزالها إلى «لا أنا» بسيطة خالصة. وذلك بإبراز استقلال الطبيعة وقيامها بذاتها[٨٨٨]. أكثر من هذا، أبرز أن الطبيعة قوة لها قيامها الخاص. فما كانت بالذات «الميتة»، وإنما هي «حية»، وما كانت «قسراً»، وإنما هي «حرية»، وإن كانت حرية لم تزل بعد «كامنة» «مطوية» «مكنونة». ذاك هو «التقدم الحاسم» الذي أحرزه شلنغ على فيشته[٨٨٩].

بيد أن شلنغ، إذ أنقذ الكائن من عنف «الأنا» الفيشتية وأثبت بذلك قيامه واستقلاله، فإنه ظل سجين التصور الحداثي لمعنى «القيام بالذات» و«الاستقلال» هذا؛ أي بما القائم بذاته «ذات» أو «أنا». ولذلك هو أظهر الطبيعة بما هي «أنا» و«ذات». وذلك على الرغم من أنها «أنا» لم تجل ذاتها بما هي كذلك، ولا أبدت عن نفسها[٨٩٠]. ثم إنه، وقد تأثر في ذلك بلايبنتز، جعل من «الكينونة» «إرادة»، بل ذهب إلى حد القول: إن لا كينونة إلا الإرادة: «الإرادة هي الكينونة الأصيلة». فما من محمول للإرادة إلا ويصدق على الكينونة: فهي عمق بلا قرار، وأبدية واستقلال عن الزمن، وقبول بالذات... ولئن لم تفد الإرادة هنا معنى «الإرادة الإنسية»، وإنما هي إرادة كينونة الكائن في مجمله أفادت. فكل كائن ـ وللكائن بمجمله ـ المقدرة على كينونته في الإرادة وبالإرادة. وأن «يكون» الأمر، معناه أن «يريد». ولئن كان الكائن هو المريد، فإنه يستمد كائنيته من الكائن الأعلى والموجود الأحق؛ يعني «الروح». غير أن هذه الروح هي «المحبة». ذلكِ أن «المحبة هي الشأن الأعلى. وإن الشأن فيها أنها كانت ثمة قائمة حتى قبل أن يكون أساس الكائن وقيامه». وهذه الروح، حتى قبل أن تكون «محبة»، أرادت ذاتها وتاقت إليها ورغبت في أن تؤوب إلى نفسها... بهذا يجد الفكر تجذره في تاريخ الميتافيزيقا: من بيان لايبنتز عن كينونة الكائن، بدءاً من

---

(٨٨٧) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٨٨٨) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٨٨٩) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٨٩٠) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

فكرة «الجوهر الفرد»، مروراً بتعبير كانط وفيشته عن العقل بما هو «إرادة»، إلى عبارة شوبنهاور عن العالم من حيث هو «إرادة وتمثل»[٨٩١]؛ مع بيان الفوارق: باعتبار هيغل، أن «تكون»، هو أن «يرغب فيك ويعترف بك»؛ فحد «الكائن» أنه «المرغوب فيه المعترف به» و«كينونته» «إرادة معرفية اعترافية». وأن «تكون»، في اعتبار شلنغ، معناه «أن تكون موضع محبة»؛ فحد «كينونة الشيء» أنه «إرادة محبة». وأن «تكون»، بنظر نيتشه، هو «أن يكون لك فرض قوة» وإرادة هذه القوة ذاتها؛ أي إرادة إرادة؛ فحد «الكينونة»، بهذا المعنى، أنها «إرادة قوة»[٨٩٢].

أما هيغل، فإن أمره جلل لدى هايدغر. ما كان «مجرد فيلسوف»، بل كان «المفكر»، أو قل: «هيغل المفكر»[٨٩٣]، أو هيغل الذي اختار «طريق المفكر»[٨٩٤]. أكثر من هذا، إنه المفكر الذي ختم على مصير المثالية الألمانية وعلى مصير الميتافيزيقا بخاتمه وختمه[٨٩٥]. وما فلسفته بمجرد فلسفة قامت إلى جانب الفلسفات الأخر، وإنما هي «فكر» أولاً ـ وهي فكر يدعوه هايدغر تارة «فكر هيغل»، وطوراً آخر «الفكر الهيغلي». وليست هي مجرد فكر، بل هي الفكر الذي بلغ من الصحو والصرامة ما أعجز عن مجاراته؛ فضلاً عن تجاوزه[٨٩٦]. ومزايا فكر هيغل تكاد لا تعد أو تحصر: فهو «مفكر الغرب الوحيد» الذي لمح أهمية «تاريخ الفكر» بالنسبة إلى المفكر[٨٩٧]، وهو الذي أقام أعظم وأغنى وأشمل بناء لتاريخ الروح في الغرب[٨٩٨]، ومنطقه بلغ من غنى التمييزات والتحديدات المفهومية ما لا ينضب من الفكر ولا يجف حتى الآن[٨٩٩]. وهو مفكر «الأبدية» الذي ما بلغت هذه الفكرة خصبها وغناها إلا به وفي فلسفته. وكل ما تلاها، إن قورن بها، عمل مسيخ[٩٠٠]. وهو مفكر

---

(٨٩١) Heidegger: *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 68, et *Nietzsche*, tome 1, p. 39.

(٨٩٢) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 31.

(٨٩٣) المصدر نفسه، ص ٣١٦، و Heidegger: *Questions III et IV*, p. 50, et *Concepts fondamentaux*, p. 98.

(٨٩٤) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 125.

(٨٩٥) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 673.

(٨٩٦) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 104.

(٨٩٧) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 389.

(٨٩٨) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 259.

(٨٩٩) Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 203.

(٩٠٠) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 61.

النسقية، بما نسقه كان، على التحقيق، هو النسق الوحيد الذي شهدت عليه الفلسفة الغربية بأحق الشهادة[٩٠١]. وأخيراً، إنه مفكر الختم؛ نعني أنه: «آخر أعظم ميتافيزيقيي الميتافيزيقا الغربية العظام»[٩٠٢]، والمفكر الجامع الذي ألف في فكره بين شعث ما انتثر من قضايا الإشكالية الفلسفية التي سبقته[٩٠٣]، وبلغ بالفلسفة القديمة متمها وغايتها[٩٠٤]، وبالميتافيزيقا إلى كمالها ومنتهاها[٩٠٥]. والشاهد له على الختم، من بين الشهادات العدة، أنه كان «آخر مفكر جمالي»، أو قل: إنه قال «بآخر مذهب جمالي وأعلاه كعباً»[٩٠٦]؛ أي أنه قال بدعوى «نهاية الفن»؛ يعني فقد الفن قوة المطلق[٩٠٧]. ولهذا، فإنه لربما كان هيغل المفكر الحداثي الوحيد الذي جرؤ هايدغر على مقارنته بكانط من حيث «عظمة» فكره[٩٠٨]. وما زال هايدغر يبدي الإعجاب بهيغل، حتى أعجب بما لم يعجب به غيره فيه؛ نعني أنه أعجب بأسلوبه وبيانه. فقد أعجب بقدرته التبيانية التي أفادته في تبين العدد من المشاكل الخفية التي ما كانت لتبين لغيره[٩٠٩].

غير أن إعجاب هايدغر بفكر هيغل ما كان بالإعجاب الساذج، وإنما كان الإعجاب الناقد. إذ ما وجد قط مفكر أشاد هايدغر بعظمته إلا أبان حدوده. وليس هيغل من هذه القاعدة بمستثنى. وإن طريق هايدغر إلى بيان عظمة فكر هيغل وحدوده لهو الحوار. ولذلك، فإنه عادة ما تداعى هايدغر إلى «إجراء حوار مع هيغل»، بل إنه لم يؤلف أحد تآليفه ليخصه بالحوار مع مفكر قدر ما فعله مع هيغل[٩١٠]. وقس على ذلك مقابلته بين فكره وفكره.

---

(٩٠١) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٩٠٢) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 420.

(٩٠٣) Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, p. 231.

(٩٠٤) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 339.

(٩٠٥) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 110-111

(٩٠٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 82.

(٩٠٧) Ibid., tome 1, p. 83.

(٩٠٨) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 33.

(٩٠٩) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 197.

(٩١٠) Martin Heidegger, «la Constitution onto-théo-logique de la métaphysique,» dans: Heidegger, *Questions I et II*, p. 277-308.

والحال أن لا حوار مع هيغل من دون ضوابط حوار:

وأولها؛ تخليص هيغل من الهيغلية والهيغليين. فمثلما حاول هايدغر تحرير كانط من الكانطية الجديدة، كذلك فعل مع هيغل. إذ رام تحريره من الهيغلية التي حولت النقاش مع فلسفته إلى مجرد «ثرثرة» على هامش نصه[٩١١]. بل إن الإحياء الهيغلي، إذ جاء للاستعاضة عن تقادم الإحياء الكانطي، صَيَّرَ ما أراد إحياءه إلى مجرد آلة في يد الموضة والرغبة المتلهفة إلى الاستحداث. وما كان الشأن في تجديد مفكر أن يسير به الناظرون لاهثين وراء عصر صار فيه الجديد حركة تناسخ محمومة، إنما الشأن تجديد أرواحنا حتى نكون في مستوى المفكر ذاته[٩١٢].

وثاني ضوابط الحوار مع هيغل؛ أن إجراء الحوار مع فلسفة هيغل إنما هو إجراء حوار حول المسألة الجوهرية؛ يعني مسألة «الكينونة»[٩١٣]، أو حول «قضية الفكر»[٩١٤]، بما هي الكينونة. وما كان الفكر مفهوماً هنا من الجهة السيكولوجية أو المعرفية، وإنما من جهة الاعتبار الأنطولوجية فُهِم[٩١٥]. إذاً، يلزم أن يتم الحوار مع هيغل حول «قضية الفكر». وما «قضية الفكر» هذه عنده وشغله الشاغل سوى قضية «الكينونة»[٩١٦]. ولما كانت الكينونة «مفهوماً تاريخياً»، وكان هيغل قد فكر فيها من جهة نظر تأملية وتاريخية، فإن الحوار معه لزم أن يكون «حواراً تاريخياً»[٩١٧]. ولما هو كان الحوار التاريخي حواراً يتعلق بشأن الفكر ومآله، فإن الحوار مع هيغل هو أيضاً «حوار فكري»[٩١٨].

وأخيراً، فإن الحوار التاريخي مع هيغل حوار مع عمل من أعمال هيغل الأساسية؛ عنينا به مؤلفه **فينومينولوجيا الروح**[٩١٩] ـ وذلك باعتبار أن هذا

---

(٩١١) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, p. 125.

(٩١٢) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 129.

(٩١٣) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, pp. 67-125.

(٩١٤) Heidegger, *Questions I et II*, p. 277-280.

(٩١٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٩١٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٩١٧) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

(٩١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(٩١٩) انظر: Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*.

العمل كان أحد «أول وأهم أعماله»[٩٢٠]، بل إن كونه «الأول» و«الأهم» هو نفسه ما جعل منه الشأن «الأعظم»[٩٢١].

إن الناظر في أمر فكر هيغل، على المجمل من دون المفصل، يجد أن هذا المفكر اختار أشق طرق النظر الفكري؛ نعني النظر الفكري المداوم على الاشتغال أشد ما تكون المداومة. لقد تصور الفكر بما هو تفكير بما لا يتناهى. وذلك لأن من شأن الفكر المتناهي، في اعتباره، ألا يفكر دوماً إلا بتوسل جانب أحادي من جوانب المسألة محدود ومتناهٍ. أما الشأن في الفكر غير المتناهي، فأن يفكر بالأمر وضده؛ أي أن يحل ضدية الأمر في وحدته. وإن الأمر الأحادي والمتناهي لهو الموت بعينه. غير أنه لا يلزم أن يستبعد أو يهمل أو يقصى بدعوى بطلانه، بل يجب الحفاظ على الوجه الواحد من الوجهين في تجابههما ـ وبهذا يصير مسار الفلسفة بأكمله، بما هي علم الشأن المطلق، من الأمر يدفع بنقيضه إلى تحقق الروح بما هي علم هذا السير ذاته.

لكن، دعنا نسائل أنفسنا: وماذا عن موضوع «الفكر»؟ ماذا عساه أن يكون؟ لا شك أنه، بدءاً، هو «الكائن». وجديد هيغل، هنا، أنه في أثناء تفكيرنا بالكائن ـ ولتكن مثلاً هذه الكأس الماثلة أمام ناظرينا الملآى ـ فإننا لا نفكر بها إلا بضرب من التفكير مباشر ومجرد. إذ شأننا أننا ننسى ذاك الذي يفكر بها؛ أي أن الغالب علينا أننا نهمل أمر الصلة بين «الكأس» و«الأنا». وهو الأمر الذي لم يبدأ تحقق النظر فيه واستذكاره إلا مع ديكارت. غير أن هذه «الأنا» ما عادت «أنا متناهية»؛ على نحو ما وجدناها عند كانط، وإنما صارت «أنا» ذات مطلقة، إذ هي تعلم ذاتها تنفذ، بدءاً، إلى عمق «الموضوع»، أولاً، وإلى عمق «الذات»، ثانياً (اللحظة المباشرة)، وإلى تعالقهما، بعداً (اللحظة الجدلية)، فإلى توحدهما، أخيراً (اللحظة التأملية)[٩٢٢]. ففهم الكائن، بأحق الفهم، لا يلزم أن يقوم على أساس من أنه «الجوهر» الذي من شأنه أن يبقى منعزلاً، وإنما علينا فهمه بمعنى «الذات». وتلك هي النقطة التي عليها مدار مذهب هيغل بأكمله. ومعنى هذا، أنه لئن كانت جوهرية الكائن هي ما شكل كينونته دوماً، فإن علينا لفهم كينونة الكائن حق الفهم أن ندركها بما هي

(٩٢٠) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 259.

(٩٢١) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 126.

(٩٢٢) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 466.

«ذاتية». والناظر إلى ظاهر هذه الفكرة يلفيها سليلة الكوجيطو الديكارتي والكانطي. إلا أن المجيل النظر فيها والمعاود، يجد أنها اغتنت بالوعي بالذات وصارت إلى علم ذاتها العلم المطلق، بل صارت المطلق نفسه. بيد أن الذاتية لم تعد تعني مجرد إنية «الأنا» الإمبريقية، بما هي «أنا» شأنها أن يختبرها الأشخاص خبرة متفردة ومباشرة ونهائية، وإنما صارت «الذات المطلقة»، أو قل: إنها استحالت فهم جملة الكائن لذاته فهماً مطلقاً. وإن الشأن فيها صار أن تضم مجمل الكائن. وهي إذ تصير آخر ذاتها، فإنها تؤوب إلى ذاتها من جديد. والمترتب عن هذا، أن الكائن لا يكون كائناً حقاً إلا في نظيمة، وأنه لا يكون جوهراً إلا بوصفه ذاتاً أو روحاً، وهو سائر إلى الشأن المطلق فيه يجد كماله وتمامه. ولهذا قال هيغل: «وحده الكائن الروحي هو الكائن المتحقق الفعلي».

لكن، ما كينونة هذا الكائن؟ إنها كينونة الكائن بما هو «الروح»، أو قل: هي فعلية الأمر الفعلي وتحققيته. ولئن فهم الكائن، هنا، بما هو «المفهوم»، مدركاً هنا من حيث هو الأمر الذي من شأنه أن يعلم ذاته، أو قل: أن يعيها، فإن الكينونة هي فعل «الفكر» الذي يفكر بذاته مطلق الفكر. وإن من شأن هذا الأمر أن يقودنا إلى القول: الفكرة المطلقة هي وحدها حقيقة الكينونة؛ أي أنها هي وحدها، على التحقيق، كائنة، أو قل بلغة هيغل: إن الفكرة المطلقة، وحدها دون سواها، هي المتحققة والفعلية. هذا مع سالف العلم، أن الحقيقة، هنا، مفهومة الفهم الحداثي؛ نعني المعرفة المتيقنة من ذاتها[٩٢٣]. ها قد أوصلنا الأمر إلى تبين أن موضوع الفكر ـ حقيقته ـ هي الكينونة مفهومة بمعنى «الفكرة إذ تعلم ذاتها علم اليقين»؛ أي علم الإطلاق. وما كان من شأن هذه الفكرة أن تصل إلى علم ذاتها إلا بتوسل سيرورة تطور تأملي من مراحل عدة[٩٢٤]؛ نعني أن تنتقل من «الكينونة المجردة» ـ وذاك هو الفهم الهيغلي الأول للكينونة بما هي مباشرة غير محددة ـ إلى الماهية، فإلى المفهوم. الكينونة إذاً حضور الفكرة في الشيء. ولما كان الحضور يتصور لدى هيغل بما هو «أبدية» أو «ديمومة من غير نهاية»، فإن الكينونة صارت هي الروح الأبدية. فما كان الحاضر حاضر آنات

---

(٩٢٣) Heidegger, *Questions I et II*, p. 279, et Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 172.

(٩٢٤) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 280-355.

لحظية سرعان ما تسيل وتمضي، ولا هو حاضر يدوم بمعنى الدوام العادي، وإنما هو الحاضر الذي من شأنه أن يبقى دوماً إلى جانب ذاته وبقربها حضوراً دائماً مستمراً لا يمكن إلا لإنية «الأنا» المطلقة أن تحققه(٩٢٥). وبه يتضح، أنه حتى لدى هيغل، الذي رفع الكينونة من منزلة الفهم بمعنى «الجوهر» إلى منزلة الفهم بمعنى «الذات»، تظل الكينونة تفيد معنى «الحضور الدائم» أو «الحاضر المطلق». ومن ثمة، فإن فهمه للكينونة ما كان عن فهم الأنطولوجيا القديمة والتصور القدامي للزمن بمعزل، وإنما كان سليلهما(٩٢٦).

تلك هي ما دعاه هايدغر تارة: «فلسفة هيغل»، والمرار العديدة: «ميتافيزيقا هيغل». وهي الميتافيزيقا التي كان من شأنها أنها حدت «الكينونة» بما هي «الفكرة». وما كان هيغل، في حده هذا الكينونة على هذا النحو من التحديد، قد اتبع هواه، وإنما كان ذلك منه استجابة لنداء الكينونة ذاتها إذ تجلت للفكر بما هي مفهوم مطلق(٩٢٧). غير أنه في تجليها اختفاؤها، مثلما أن في «فكر» هيغل «لا مفكره». ذلك بدء الحوار مع هيغل. وهو أعظم وأغنى حوار فتحه هايدغر مع مفكر. ولئن ساغ للناظر بيان أوجه «المواجهة» بين هايدغر وهيغل لأمكنه حصرها في الأمور التالية:

أولاً: مفهوم «الكينونة» ذاته وتاريخها. ثمة «مُفَكَّرُ» هيغل في الكينونة، بما هي مفتتح علم المنطق؛ أي بما الكينونة (Etre) مفهوم البدء الأكثر فقراً وتجريداً وعمومية. . . وثمة «لا مفكر» هيغل في الكينونة؛ وهو المفهوم الذي استنبطه هايدغر من كتابات هيغل وقوضه؛ نعني الكينونة بما هي فعل الفكر المطلق الذي يفكر بذاته، أو بما «حقيقة الكينونة» أنها «فكرة مطلقة»(٩٢٨). ما دفع بهايدغر إلى القول: «لقد فكّر هيغل بمفهوم الكينونة بما هو المفهوم الأفرغ، وبالتالي المفهوم الكوني المجرد، وذلك مثلما فكر به، في الوقت ذاته، بما هو الامتلاء الكامل والتام»(٩٢٩). والحال أن المواجهة والمجابهة بين المفكرين ـ هايدغر وهيغل ـ اتخذت، بدءاً، شكل محاورة الأول للثاني

---

(٩٢٥) Heidegger, *De l'essence de la vérité. Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 112.

(٩٢٦) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٩٢٧) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 191.

(٩٢٨) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 278-279.

(٩٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

حول هذا المفهوم. وأول المحاورة القول: ما الكينونة بـ «"فكرة"»، أمطلقة كانت أم غير مطلقة، وإنما هي «انبذال». وما كانت الكينونة أبداً لتسوى بالشأن المطلق التسوية كلها. إذ الكينونة مفكر بها عند هايدغر «على نحو آخر من التفكير مخالف». وما كينونة الإنسان بالأمر المتعلق بالشأن المطلق المنوط به[٩٣٠]. وما هي، إذ هي وحدة البذل والحفظ والانتشار والاستتار والإظهار والاستراr، بمفيدة معنى «الصيرورة» أو «الجدل» الذي من شأنه أن يخفي السر ويطمسه ـ إذ الجدل إضاعة السر وفضحه ـ وإنما هي اللغز المكنون المصون الذي الشأن فيه أنه إذ يتبدى يتخفى، وذلك من غير أن يكون ثمة ناموس جدلي يحكم «مسلكه» هذا[٩٣١]. ولما كان الفكر قد تعلق بالكينونة عند الرجلين، فلا يحسبن أن فهم التوحد عندهما واحد. فلئن آمن هيغل بوحدة الفكر والكينونة، فإنه آمن بها بما الوحدة تسوية. فلم يدرك بذلك إمكان الشبهة على الفكر؛ نعني شبهة الكينونة التي تلبس على صاحبها، فينزلق من النظر في شأن «الكينونة» إلى النظر في أمر «الكائن» من غير تبيان[٩٣٢]. وهو الأمر الذي حصل لهيغل، فكان أن منعه من أن يطرح «مسألة الكينونة» (Seins-frage)، ولم يهتم أبداً بالكينونة بما هي كينونة، بل كان الكائن همه بالأولى والأحق والأجدر[٩٣٣].

ثانياً: مفهوم «الفكر» وتاريخه. لقد تصور هيغل «تاريخ الفكر» تصوراً جدلياً شأن الأمر الجديد الغني فيه أن يتجاوز الأمر المستوعب القديم الفقير المجرد. فكان أن عد فكر الأقدمين «فكر مباشرة» و«فكر موضوعية» حضر فيه موضوع النظر وغابت عنه ذات الناظر، وكان أن اعتبر أنّ ذاك العصر كان عصر التفكير في الشأن البسيط المجرد المفرد (المباشر)[٩٣٤]. ومن ثمة، اعتبر أن الأقدمين ما فكروا بالأمر الذاتي، وما وسطوا الموضوع بالذات. فكان فكرهم الفكر الشاهد على فقر فكر المبتدئ: «أفقر الفلاسفة فكراً أقدمهم»[٩٣٥]. والحال أن ما من فكر بالأمر «المباشر» إلا وهو بحاجة إلى

(٩٣٠) Martin Heidegger, «Colloque sur la dialectique,» *Philosophie*, no. 69 (2001), p. 16.

(٩٣١) Heidegger: *Le Principe de raison*, p. 150, et *Questions III et IV*, pp. 364 et 405.

(٩٣٢) Heidegger, *Questions I et II*, p. 282.

(٩٣٣) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 259 et 301-302.

(٩٣٤) Heidegger: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 189, et *Questions III et IV*, p. 418, et Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, pp. 109 sq.

(٩٣٥) هيغل مذكور في: Heidegger, *Questions I et II*, p. 360.

الأمر «الموسط»؛ ومنه إلى الأمر «الموحد». ولذلك، فإنه كان لا بد من «توسيط» فكر الأقدمين و«إثماره»، وذلك بإقحام «الذات» (لحظة ديكارت)، ثم بتوحيد «الموضوع» اليوناني و«الذات» الحديثة في «المطلق» (لحظة هيغل نفسه)[٩٣٦]. ولهذا وجدت هيغل يدعي تجاوز الإغريق ليبلغ «هدء الفكر»، محققاً بذلك النقلة من «الأمر الذي لم يكتمل بعد» إلى «الأمر الذي اكتمل»[٩٣٧]؛ أي محققاً تصالح الأمر «المباشر» والأمر «الموسط» في الشأن الموحد. وفي ذلك تحققت النقلة إلى الفلسفة التأملية الشاملة الجامعة المستوعبة لما تقدم المذوبة له في الوحدة المطلقة، حيث يوضع الحد لكل الأحاديات والتعارضات السابقة. أما هايدغر فلم يكن هدفه الوقوف عند حدود الإغريق قصد دمج فكرهم في فكره، وإنما رام النظر في «لا مفكر» الإغريق. وذلك باعتبار أن أخصب شأن غير مفكر به وأغناه، إنما هو البدء الإغريقي الذي أفلح في تصور انحجاب الكينونة وحاجتها إلى الاستتار. وفي ذلك تحقق له ما لم يتحقق للحداثيين، وإنما هم نسوه وأهملوه. فالحاجة إلى النظر في البدء الإغريقي ما كان من شأنها أن تنم عن الرغبة في استيعابه في فكر أعلى منه وأغنى، وإنما هي عن حاجتنا إلى التفكير في الانحجاب ذاته نمت؛ أي أنها وشت بالحاجة إلى تبين أمر «الشأن غير المفكر به» داخل «الأمر المفكر به» ذاته[٩٣٨]. . . وبهذا، فإنه لئن ظهرت الفلسفة الإغريقية لهيغل بوسمها «ما لم يكتمل بعد وينضج»، فإنها ظهرت لهايدغر بوصفها «ما لم يفكر به بعد». وذلك لا بما هي ما لم يرض مؤرخ الفكر، وذلك بسبب من عوزها الفكري المزعوم، وإنما بالضد من ذلك لعوز الحداثي نفسه وعدم قدرته على إرضاء مقتضيات الفكر القدامي[٩٣٩]. ولئن فكر هيغل بالفكر السابق ساعياً إلى «إغراقه» و«استيعابه» في فكرته المطلقة، فإن هايدغر سعى، بالضد من ذلك، إلى «تحريره» و«انتشاله»، وذلك ببيان أنه لم يُفَكَّر به حق التفكير؛ أي ببيان «لا مفكره»؛ نعني «الكينونة» ذاتها. ومن ثمة، لم يكن الحوار عند هايدغر ليعني «الإغراق»، وإنما الاستذكار عنى، وما كان ليقتضي الخطوة إلى الأمام، وإنما الخطوة إلى الوراء طلب[٩٤٠]. ولهذا السبب، استغلق على هيغل

---

(٩٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(٩٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٥.

(٩٣٨) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, pp. 220-222.

(٩٣٩) Heidegger, *Questions I et II*, p. 374.

(٩٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

فهم تجربة الإغريق للكائن، بما هو «ظاهر» «بارز» أو بما هو ما ينظر إلينا لا ما ننظر إليه، وذلك لما عاب عليها غياب «الوعي» و«الذات»[٩٤١]. وبعد هذا وذاك؛ إن هيغل، الذي ادعى «تجاوز الموروث»، إنما ظل سجينه على الدوام، وذلك من حيث إنه فهم الكائن والزمن بأقدم الفهم[٩٤٢]. هذا إن لم نقل: إنه بفهمه للكينونة بما هي «الأمر المباشر غير المحدد»، إنما «ظل دون الفهم القدامي»[٩٤٣].

ثالثاً؛ قضية المجابهة الكبرى؛ نعني مسألة «التناهي» وعليقها «الزمن». لقد اعتبر هايدغر هذه المسألة «مجال منازلة» هيغل و«مصارعة إشكاليته» ومدارها[٩٤٤]. ذاك أن ثمة ادعاءً هيغلياً مفاده أنه أفلح في «هزم التناهي». ولذلك، فإن النقاش مع هيغل هو نقاش مع هذا الذي ادعى أنه هزم الشأن المتناهي والطريقة التي بها هزمه[٩٤٥].

وأول أوجه هذا النقاش ادعاء هيغل أن الكينونة أمر مطلق؛ ومن ثمة أمر «غير متناهٍ». وحتى لئن ادعى أن لا قيام للكينونة إلا بنا نحن البشر ـ بما يفيد ضرباً من «التناهي» ما أقر به أبداً ـ فما إقراره هذا إلا صدى للقول المسيحي المتعلق بشأن «حاجة الإله إلى البشر» حتى يبدي كلمته ويظهر معجزته. إنما قاوم هيغل تناهي الكينونة، وذلك بجعلْه الإنسان محلاً لحلول الشأن المطلق. ما أفاد به تجاوز أمر «تناهي الإنسان»[٩٤٦]. أما هايدغر، فقد رأى، بالضد من ذلك، حاجة الكينونة إلى الإنسان وتوقف بهائها عليه. . . فلا كينونة للكينونة إلا في صلة بالدازاين. . . ولما كان الدازاين كائناً «متناهياً»، فإن الأمر أفاد «تناهي الكينونة» أيضاً[٩٤٧]. وذاك تخم من تخوم فكر هايدغر، عنده وقف.

وثاني أوجه النقاش، هو اعتبار هيغل الكينونة مطلقة وأبدية؛ أي النظر

---

(٩٤١) Heidegger. *Questions III et IV*. p. 418.

(٩٤٢) Heidegger. *Etre et temps*. p. 48.

(٩٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٩٤٤) Heidegger. *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*. pp. 78 et 125-126.

(٩٤٥) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٩٤٦) Heidegger. *Questions III et IV*. p. 260.

(٩٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٠، و٤٥٨، و Heidegger. *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, pp. 125-126.

إليها بما هي «حضور أبدي». فمع كون فلسفة هيغل فلسفة «سلب» و«نفي» و«موت»، بحيث جعلت من «الموت» «السيد المطلق»، ونشرت في طريق تقدم الفكر المطلق الجثث والتمزقات والشروخ... فإنها ما كان لها أبداً أن تتخذ الموت، وعليقه السلب، مأخذ الجد، ولا أن تنظر، بأحق النظر، في أمر العدم، وإنما سعت، بالضد من ذلك، إلى تجاوز العدم إلى الكون، والسلب إلى الإيجاب، والنفي إلى الإثبات[٩٤٨]. وحده «فكر الكينونة والزمن» أخذ «الموت» و«القلق» و«العدم» مأخذ الجد، وذلك بذكره فارق «البينونة» السديمي، وبذكره «هوة» الكينونة، وبحديثه عن «غرابتها المزعجة». وبعد هذا وذاك، لئن جرؤ هيغل على القول: إن الكينونة والعدم سيان، فأدخل بذلك العدم إلى قلب الكينونة، فإنه قصد «الكينونة» بما هي مفهوم منطقي؛ أي الكينونة عند بدء آلة الجدل واللوغوس حين يكون مفهوم «الكينونة» حينها المفهوم المجرد الفقير غير المحدد؛ إلا أن هيغل لم يجرؤ على القول عن «الكينونة»، وقد صارت تعني «التحقق» (l'effectivité) و«الإطلاقية» و«الاكتمال»، بعد أوديسة رحلة نحو المطلق شاقة ومتعبة، إنها العدم[٩٤٩].

وثالث أوجه النقاش بين هايدغر وهيغل، أن هايدغر يرى أن وجه عدم التلاؤم بين فكره وفكر هيغل كامن في فكرة هيغل القائلة: إن المعرفة بحد ما تعني تجاوزه؛ وبالتالي العلم بأن حد الأمر المتناهي شرط التعالي إلى الشأن غير المتناهي. وبالنسبة إلى هايدغر، فإنه لا شيء يسمح لنا بالزعم أن المعرفة بحدود الأمور تسمح لنا بتجاوزها، بل الأمر على الضد: لربما كان العلم بالتناهي مؤشراً حاداً على حقيقة التناهي التي ليس من شأنها أبداً أن تقهر أو أن تتجاوز[٩٥٠]. غريب حقاً أمر هيغل: لقد أراد تجاوز ظله ـ التناهي ـ فقفز، لكن عنه بمعزل. لقد تفادى ظله؛ أي واقع «تناهي الإنسان»، فلم يواجهه، وإنما قفز القفزة المباشرة إلى عين الشمس. وكلنا يعلم معنى أن يصير المرء في عين الشمس. لكن هيغل تجرأ بذلك على ما لم يجرؤ عليه مفكر قبله[٩٥١].

ورابع أوجه المجابهة بين المفكرين العظيمين كان حول «كينونة الزمن». ذلك أن «الزمن» عند هيغل إنما أفاد «الأبدية»؛ ولذلك وجدته يؤكد على بعد

---

(٩٤٨) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 462.

(٩٤٩) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 98.

(٩٥٠) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 674.

(٩٥١) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 160.

واحد: الماضي والحاضر، وما ذكر المستقبل قط. وإن المستقبل لهو «الأمر غير المفكر فيه» عنده على وجه التحقيق، وهذا هو منطلق منظور هايدغر بالضد[٩٥٢]. إنما الماضي هو الذي شكل عند هيغل كنه «الزمن»[٩٥٣]. وإن الأطروحة: «الكينونة هي الزمن»، من شأنها أن تضاد، مطلق الضدية، ما حاولت فلسفة هيغل إثباته: فالكينونة عنده هي «الشأن غير المتناهي»[٩٥٤]، وما إن يتحدث هيغل على أمر «الروح»، بما هي الشأن الأبدي، حتى يودع هو الزمن الوداع[٩٥٥]. فمن شأن الزمن، عنده، أنه «ظاهرة» ملتصقة بالطبيعة (المكان) معارضة للروح[٩٥٦]، بل إن خروج الروح إلى الزمن وارتماءها فيه «سقوط» لها[٩٥٧].

وبعد هذا وذاك؛ لا بد من النظر في أمر «تناهي نسق هيغل نفسه»[٩٥٨]: أحقاً استنفد كل ما فكرت فيه القدامة وكل إمكانات البدء، أم هو، بالضد من ذلك، تغافل بعضه وتناسى بعضه وأفاد من بعضه؟ من هذه الجهة من النظر ـ النظر في أمر «التناهي» ـ وجدت هايدغر مثلما فاضل بين بارمنيدس وهرقليطس، فإنه فاضل بين كانط وهيغل. فكان أن رأى أن هيغل آمن بإمكان قيام علم مطلق بما هو علم ممكن لنا، أما كانط فقد أنكر هذا الإمكان إنكاراً[٩٥٩] ـ وإن عاد فأثبته من جهة العلم العملي ـ ومعنى هذا، أن الانتقال من كانط إلى هيغل كان انتقالاً «من تناهي الوعي إلى لا تناهي الروح»[٩٦٠]. والمتحصل من هذا، أن فهم كانط للزمن كان أكثر جذرية وعمقاً من فهم هيغل[٩٦١]. فهل يعني هذا «تجاوز هيغل»؟ كلا؛ ما ادعى هايدغر أبداً إمكان تجاوز هيغل. فهيغل يبقى، في مجال نظره، بلا من ينقض عليه مذهبه[٩٦٢]؛ وذلك إن نحن اعتبرناه برسالة فكره؛ أي بحسب روح لسان الكينونة في عهده؛

---

(٩٥٢) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, p. 135.

(٩٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(٩٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٩٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٩٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٩٥٧) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 472-473 et 503.

(٩٥٨) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 339.

(٩٥٩) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, p. 173.

(٩٦٠) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٩٦١) Heidegger, *Etre et temps*, note 4, p. 495.

(٩٦٢) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 674.

نعني بحسب انتمائه إلى تاريخ حقيقة الكينونة[٩٦٣]. فما فعل هيغل سوى أن عبّر ببيانه عن الكيفية التي انبذلت بها الكينونة في زمنه. ومن ثمة، طلب له هايدغر الاستبراء من كل «غير مفكر» به عنده[٩٦٤]. فقد تحصل من هذا، أن لا مسوّغ للحديث عن «أفول فلسفة هيغل» بخاصة والفلسفة الكلاسيكية بعامة. فَمُدَّعُو الأفول هم الذين، على التحقيق، أفلوا عن فهم فلسفة هيغل، وما اقتدروا على الصعود إلى المستوى الأرفع الذي بلغت به بتاريخ الفكر بأكمله. وقصارى القول عن مختلف محاولات تجاوز هيغل، إنها كانت مجرد رعشة أو هزة أو انتفاضة لم يكتب لها النجاح[٩٦٥]. أكثر من هذا، لئن نظرنا إلى هذه الفلسفة بوصفها فكراً؛ أي بوصفها ما حدد زمنها والزمن الذي يليه من جهة التاريخ، فإن ليس لردود الفعل عنها إلا أن تعد جزءاً منها، وذلك ما دام أن الواقع الذي حددته لم يرتفع بعد[٩٦٦].

و ـ نيتشه والختم الثاني على تاريخ الميتافيزيقا

الحال أن «المفكر الجوهري» الوحيد بعد شلنغ ـ ومن ثمة بعد هيغل ـ إنما هو فريدريش نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)[٩٦٧]. ففي فكره نعثر على «آخر تأويل غربي للكينونة، وفي الوقت نفسه [نلمح] الفكر الفاتح للمستقبل»[٩٦٨]. ولذلك كان صاحب هذا الفكر «آخر مفكري الغرب»[٩٦٩]، و«آخر فيلسوف ألماني»[٩٧٠]، و«آخر ميتافيزيقي في الغرب»[٩٧١]. معه شهدنا تحول فهم الكينونة من «إرادة محبة» (شلنغ)، فـ «إرادة معرفة» (هيغل)، إلى «إرادة قوة»؛ يعني «إرادة الإرادة لذاتها»، وذلك بعدما أرادت غيرها. وإنها صارت الإرادة التي تريد إرادتها، والإرادة التي لا إرادة بعدها[٩٧٢].

---

(٩٦٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 94.

(٩٦٤) Heidegger, *Questions I et II*, p. 301.

(٩٦٥) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, p. 81.

(٩٦٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 87.

(٩٦٧) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 16-17.

(٩٦٨) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 177.

(٩٦٩) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 103.

(٩٧٠) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 103.

(٩٧١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 374.

(٩٧٢) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 317.

والحال أن المثالية الألمانية ونيتشه هما ورثة التقليد نفسه؛ نعني تحديد الكينونة بما هي «إرادة» (لايبنتز)؛ أي بما هي «إدراك» (Perceptio) و«تشهٍّ» (Appetitus). وهو التحديد نفسه الناجم عن التحديد الروماني لدلالة لفظ (Energeia) اليوناني بما هي «فعل» (Actus) و«تحقق» (Effectivité). ها هي تلك الإرادة وقد صارت الآن تعي ذاتها؛ أي تريد ذاتها. وإنها للإرادة غير المشروطة (إرادة الإرادة بلا حدود لإرادتها). والحق أن هذه الإرادة التي تريد ذاتها اتخذت شكلين بهما أبدت عن كنهها:

أولهما؛ إنها إرادة الذات بما هي بلوغ الذات إلى نفسها؛ أي وعيها بذاتها وتجليتها لنفسها بنفسها، أو امتثالها أمام ذاتها. وتلك هي الذاتية المنفلتة من عقالها التي لم يعد يشرطها أمر؛ نعني الذاتية غير المشروطة ـ سواء اتخذت سمة «محبة» لم تعد تريد شيئاً وإنما صارت تريد اللاشيء؛ أي تريد أن تنبع كل الأشياء من ذاتها وكل العمق الذي يستند إليه الكائن من نفسها (شلنغ)، أم اتخذت صورة «معرفة» تعلم ذاتها العلم المطلق الذي ما لحدّ أن يحده (هيغل).

وثانيهما؛ إرادة الذات؛ بمعنى تجاوز الذات نفسها بنفسها في استقواء وفيض قوة لا نظير له؛ أي طلب الذات القوة لنفسها، مزيد قوة وفيضها ـ وتلك هي إرادة القوة بما صارت إرادة ذاتية غير مشروطة؛ أي قوة لا يقف دون مرامها حدّ (نيتشه)[٩٧٣]. ولربما لهذا السبب، فإنك كنت تجد هايدغر يسوي بين مذهبي هيغل ونيتشه في شأن «الكينونة»، وذلك على بعد ما كان بينهما[٩٧٤]. ولهذا السبب أيضاً، كنت تجده يوحد بينهما في ختم تاريخ الميتافيزيقا واكتمالها[٩٧٥].

قد يعترض معترض على تقريب هايدغر بين المثالية الألمانية ونيتشه، بالقول: إنه لئن سعت الأولى إلى تحقيق النسق، فإنه ما كان أبغض إلى روح نيتشه من النسق نفسه. وهايدغر يرى أنه لئن حق أن الإرادة، من حيث هي «روح» (هيغل) ومن حيث هي «محبة» (شلنغ)، قد سعت إلى تطلب «النسق»، هذا في حين لم تسع الإرادة، بوصفها «قوة» (نيتشه)، إلى إقامة النسق، فإن

---

(٩٧٣) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(٩٧٤) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994).» p. 462.

(٩٧٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 465.

ذلك لا يعني أنها ما رغبت في النسق، أو هي لم تحققه، وإنما الأمر كان على الضد. ذلك أن نيتشه ما «رغب» في أي نسق، وذلك لأنه كان يعلم أنه وُجد في قلب نسق كل الأنساق الممكنة بما هي نمت بأكملها عن عدم مشروطية إرادة القوة وتوقها إلى ما لا حد له ولا حصر. أكثر من هذا، لقد صارت كل الأنساق شروط قيام إرادة القوة وحيثياتها، وذلك باعتبار أن هذه الإرادة هي الأساس الذي صارت تنجلي عنه كل الأنساق وتتفتق. وبالجملة، لقد صارت إرادة القوة منبع الأنساق، وصارت تخفي نفسها بما هي كذلك، فلا تحتاج إلى الظهور بمظهر النسق. فما رغب نيتشه عن النسق، وإنما كان أس الأنساق الحديثة كلها وعمدتها[٩٧٦].

من هنا، نستبين أهمية «إجراء حوار مع نيتشه»، مثل ذاك الذي تم إجراؤه مع المثالية الألمانية، مع مراعاة فارق الحوارين[٩٧٧]. ولما كان حوار المفكرين حوار أحباء، فإن هايدغر ما فتئ يعلن، بدءاً، عشقه لفكر نيتشه. ولعل فيلسوفاً لم يحظ بترديد وصف «المفكر»، حتى صار له خصيصة: «نيتشه المفكر»، قبل نيتشه. ولم يربط هايدغر اسم مفكر بالمستقبل قدر فعله مع نيتشه الذي صار في اعتباره «رائية» و«لَمَّاحة» فَكَّرَ بالفكر الميتافيزيقي حتى نهايته القصوى وفكر بمستقبلِ الإنسان بما هو إنسان أعلى سَيُمَكَّنُ له في الأرض التمكين[٩٧٨]. ولم يحظ مفكر بطول نفس تأويل، بما ناهز الألف وخمسمئة صفحة أو فات، اللهم باستثناء أفلاطون وأرسطو وكانط.

إن هذه المحامد كلها في فكر الرجل دفعت هايدغر إلى إجراء حوار معه. ولطالما تحدث الرجل عن «الحوار» أو «النقاش» مع نيتشه، أو عن «النقاش مع الدروس الأساسية لميتافيزيقا نيتشه»[٩٧٩]، أو عن «النقاش مع ميتافيزيقا نيتشه»[٩٨٠]. وهو «حوار فكر» معه. ولما كانت قد تجمعت في فكر نيتشه كل دواعي الفكر الغربي ومواضيعه، فإن الحوار معه نقلة إلى بدء آخر للفكر؛ أي أنه حوار عبور[٩٨١]. ولا عبور من دون تملك الضفة التي عبرنا منها؛ أي من

---

(٩٧٦) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 319.

(٩٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

(٩٧٨) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 35, 53, 93 et 107.

(٩٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٩٨٠) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 200.

(٩٨١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 49-52.

دون تملك فكر نيتشه، ومعه الاستئثار بفكر الغرب بأكمله .وبهذا يكون الحوار مع نيتشه «الحوار الجامع» مع الفكر الغربي برمته[٩٨٢]. وهو تحاور مع «موقفه الجوهري» بما يقود إليه من الحوار مع بدء لحظات الميتافيزيقا ومسارها واكتمالها[٩٨٣]. ومن ثمة، فهو «حوار تحرر» من نيتشه، وذلك بتملك فكره والاستئثار به. إذ ثبت أن لا تحرر بالتجاهل والنسيان والتخلي والإهمال، إنما التحرر يكون بالاستحضار والاستئثار والاستذكار[٩٨٤]. وهو، أخيراً، ما كان ليكون حواراً مع نيتشه الإنسان، على التدقيق، وإنما هو حوار مع الواقع. وذلك لأن ما حدث في الواقع إن هو إلا تحقق إرادة القوة والتمكين للإنسان الأعلى ـ مدار نبوءة نيتشه ـ في الأرض[٩٨٥]. ولذلك، فإنه ما كان هذا الحوار مع فكر مضى وانتهى، إن هو إلا حوار مع فكر تحقق واستقر[٩٨٦]. أكثر من هذا، لعل العصر الحاضر ما استوعب بعد تعاليم نيتشه حق الاستيعاب، وذلك حين عد فكره فكر خيال جامح، بينما فكر الرجل كان فكر نبوءة بالاتجاه الذي سار عليه التاريخ الحديث وصدر عنه[٩٨٧]. وبعد، فإن الحوار مع فلسفة نيتشه هو «قضية هذا القرن والقرن المقبل»[٩٨٨].

تأسيساً على ما تقدم، لاحظ هايدغر أن عمل نيتشه إنما ذهب ضحية «سوء فهم» فشا بين قرائه[٩٨٩]. كما لاحظ أن شراح نيتشه كانوا المسؤولين بالأولى عن سوء الفهم هذا. ولذلك دعا إلى حفظ نيتشه وصونه من شراحه من «الكتبة» الذين دأبهم أن يحوموا حول فكره بالتمجيد والحماسة من دون الفهم والدرس. هذا مع سابق العلم، أن مرام هايدغر من تأويله نيتشه ما كان التقديس، ولا التدنيس بدءاً، وإنما هو التكشيف كان[٩٩٠]. ومن ثمة، عارض أغلب الأدبيات التي تناسلت لمدة نصف قرن محاولة دحض نيتشه، بأن نسبت إليه نقيض مرامه، داعياً إلى كشف «لا مفكر» نيتشه؛ وذلك باعتبار أن «فكر» مفكر لا

(٩٨٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1. p. 14.

(٩٨٣) Ibid., tome 2, p. 41.

(٩٨٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 50.

(٩٨٥) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 220.

(٩٨٦) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 105-106.

(٩٨٧) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٩٨٨) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 200.

(٩٨٩) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 39.

(٩٩٠) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 47.

ينجلي، حق الانجلاء، ما لم يتم إبراز «ما لم يفكر به»[٩٩١]. والحال أن الناظر في نقد فكر نيتشه، يجد أن مداره كان على أمرين: إما مدار المدح والتقليد أو بالضد من ذلك مدار الإهانة والاستغلال[٩٩٢]، وإما اعتباره «الفيلسوف الشاعر»؛ ومن ثمة النظر إلى فكره بما هو شعر؛ أي بما هو فكر فاقد صرامة الفكر وصحوته، أو اعتباره «فيلسوف الحياة» الذي قضى على الفكر المجرد. والاعتباران معاً ينتهيان، من حيث هما لا يحتسبان ولا يعلمان، إلى التشكيك في جدية فكر نيتشه. ولإثبات جدية فكر نيتشه، عمد هايدغر إلى إجراء حوار معه، متوسلاً إلى الضوابط الحوارية التالية:

أولاً؛ ما كان نيتشه «مفكر إرادة» بالمعنى السيكولوجي، ولا كان هو المفكر الذي أدخل «الإرادة» إلى قلب «المعرفة»، فكان «مفكر المعرفة»؛ لا ولا هو كان مفكر إرادة عنف بالمعنى السياسي أو استقواء بالمعنى البيولوجي. فما كانت «الإرادة» لتفهم، هنا، بمعنى «الانفعال» السيكولوجي، ولا بمعنى «الهوى» السياسي[٩٩٣]. وإذ استبعد هايدغر فهم فكر نيتشه، الفهم الرومانسي والسيكولوجي، فإنه عد مسألة «الإرادة» مسألة ميتافيزيقية: إذ الإرادة هنا هي «كنه الكينونة»؛ ومن ثمة، فإنه لا يمكن التفكير بها إلا بتوسل النظر الميتافيزيقي[٩٩٤]. معنى هذا، أن الإرادة موضوع فهم ميتافيزيقي، أو قل بالأحرى: إنها موضوع تصور أنطولوجي. ومن ثمة، كان نيتشه «مفكراً ميتافيزيقاً» أو «مفكراً أنطولوجياً». والناظر في فكره ملزم، ابتداء، بالتخلي عن بعض الأفكار الفاشية عن «الإرادة» و«القوة»، وبتوسل التأمل الميتافيزيقي لاقتران القوة بالإرادة. حينها يتبدى له أن عصب فكر نيتشه ومداره إنما كان أمراً أنطولوجياً لا نفسانياً[٩٩٥]. أكثر من هذا، يستبعد هايدغر حتى أن يتصور نيتشه بما هو «مفكر وجودي». فما كان نيتشه قط «فيلسوفاً وجودياً». وما هذا القول إلا يخفي رغبة في القفز على فكر نيتشه، وذلك بدعوى فقده الصرامة الفكرية المطلوبة والتنسيق المنطقي المعهود في القول الفلسفي. هذا مع سالف العلم، أن الحق الذي تجب معرفته هو أن صرامة فكر نيتشه لا تقل عن صرامة

---

(٩٩١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 52.

(٩٩٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 15.

(٩٩٣) Ibid., tome 2, p. 212.

(٩٩٤) Ibid, tome 2, pp. 212-213.

(٩٩٥) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 281.

أرسطو. وإنه مثله مفكراً ميتافيزيقياً فكر بالكائن بما هو كائن؛ أي من جهة حقيقته. فلا مجال لإبعاد «وجودية» فكره المزعومة عن «مفهومية» فكر أرسطو، وإنما لزم أن نأخذ فكره مأخذ الجد[٩٩٦]. والمترتب عن هذا الأمر، أنه لا سبيل إلى فهم فكر الرجل سوى باستحضار سؤال الفلسفة الأساسي؛ نعني سؤال «الكينونة»، لا بغية إضافته إلى سجل أجوبة غيره من الفلاسفة، وإنما أن نسأل معه وعبره وضده معاً السؤال الذي انطرح على الميتافيزيقا[٩٩٧]. وذلك بما خصيصته أنه ختم على القول الميتافيزيقي بختم تمامه. فكانت «مناقشته في ضوء مسألة الفكر الغربي الأساسية»[٩٩٨] مناقشة جامعة؛ أي مناقشة لبنية الفكر الميتافيزيقي. أكثر من هذا، لا سبيل إلى فهم نيتشه إلا بمساءلته في إطار فضاء من الأسئلة ـ الأنطولوجية ـ يمكنها وحدها أن تجلي مهاوي فكره ومطاويها ومطاوحها[٩٩٩].

ثانياً؛ انصبّ اهتمام هايدغر، بالدرجة الأولى، على «عمل نيتشه العظيم» أو «الأساسي» الذي لم يكتب له إتمامه؛ نعني مؤلف **إرادة القوة**[١٠٠٠]؛ وذلك لا بما هي ما رتقه الناشرون لاحقاً، وإنما بما هي «عنوان أساس الفلسفة الحديثة بأتمها وأكملها». والحال أن قراءة **إرادة القوة**، شأنها شأن ما عوّدنا هايدغر على البحث عنه في مؤلفات عظماء المفكرين من محاورات أفلاطون إلى فينومينولوجيا هيغل، إنما يلزم أن تدور على أمرين محوريين: ما الكينونة عند نيتشه؟ وما كنهها[١٠٠١]؟

ثالثاً؛ الرغبة في استيضاح أمر فكر نيتشه بما لم يوضحه به صاحبه. وتلك علمناها قاعدة هرمنوطيقية معروفة. ذلك أنه لا مفكر عظيماً فكر على نحو أصيل بديع إلا وتجاوز ما عبر عنه على نحو مباشر وتعداه. وإنه ما كان على علم بما أراده ولا على دراية بما حققه. ولهذا، فإن التأويل الحق لفكره ملزم بأن يقول ما بقي لدى المفكر الأصيل غير مقول[١٠٠٢]. وبقدر ما المفكر يقيم

---

(٩٩٦) المصدر نفسه، ص٣٠١.

(٩٩٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 30.

(٩٩٨) Ibid., tome 1, p. 320.

(٩٩٩) Ibid., tome 1, p. 204.

(١٠٠٠) Ibid., tome 1, p. 25, et Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 47

(١٠٠١) Heidegger: *Nietzsche*, tome 2, p. 270, et *Introduction à la métaphysique*, p. 47.

(١٠٠٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 125.

في فكره، فإنه يكون حينها قد تجاوزه. وإنه بذلك ليكون قد بعد عنه البعد الذي ما تمكن أبداً من أن يعلم به أو يخبره، ولا أن يشك فيه ويستشكل أمره[١٠٠٣]. ومن ثمة، ما كان المطلوب من تأويل نص نيتشه أن يستمد روحه من فكر نيتشه، وإنما أن يلقح المؤول فكر المأول بروحه. وليس في هذا عسف على النص ولا استكراه له، وإنما فيه، بالضد من ذلك، إغناء له وإثمار وإثراء[١٠٠٤]. وإن من روح تثمير نص نيتشه هذه معالجته في إطار مسألتي «الكينونة والحقيقة»؛ تلك المعالجة التي من شأنها أن تغني روح فكره وتبين عن حده في الآن ذاته[١٠٠٥].

لئن انتهى هايدغر إلى الدعوة إلى «معاودة التفكير في فكر نيتشه»[١٠٠٦]، فإن هذه المعاودة بدأت بطرح السؤال: كيف تصور نيتشه الكائن؟ وكيف اعتبر الكينونة؟ والحق أنه مثلما فعل مع هيغل في استشكاله مفهوم «الكينونة»، وذلك بالدفع بنص مفكر يبنا كي يبوح بسره، فينتقل من المعنى الأولي للكينونة بما هي «الأمر المباشر غير المتوسط» إلى استكناه معناها الخفي بما هي «الفكرة المطلقة»؛ كذلك فعل مع نيتشه، وذلك باستشكال واستكناه تعريف نيتشه الأولي للكينونة بما هي كلمة «فارغة» «جوفاء» وبما هي «وهم ما كان له أبداً أن يكون»، أو قل: بما هي «لفظ فارغ أجوف متبخر» أو «آخر دخان وقائع كان له أن يتبخر»[١٠٠٧]، إلى استكناه «لا مفكر» هذا المفهوم، والانتقال «ما أبان عنه نيتشه من سطحية لا حد لها» في شأن تعريف «الكينونة»[١٠٠٨] إلى عمق دلالة الكينونة عنده بما هي «إرادة قوة». وقد تحقق له هذا الاستكناه بسلك المسلك التالي:

من المعلوم أن فلسفة نيتشه إنما دارت على مفاهيم خمسة أساسية عدت «كلماتها الجوهرية»؛ عنينا بها مفاهيم: «العدمية»، و«قلب القيم»، و«إرادة القوة»، و«العود الأبدي»، و«الإنسان الأعلى». «العدمية» دلت، عنده، على ما تضمنه تاريخ الغرب في مستكن نفسه من مآلٍ إلى فقد «المثل» و«القيم»

(١٠٠٣) Ibid., tome 2, p. 250.

(١٠٠٤) Ibid., tome 2, p. 221.

(١٠٠٥) Ibid., tome 1, p. 68.

(١٠٠٦) Ibid., tome 1, pp. 385-386.

(١٠٠٧) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, pp. 47-48 et 50.

(١٠٠٨) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 135.

و«المبادئ» و«الضوابط» و«الأهداف» التي منها كان يستمد الكائن نظامه وغايته. إذ فقدت هذه الأمور المعيارية معناها، وأفرغت من محتواها، وانفقدت سلطتها، فصار الكائن نفسه، بهذا، فاقداً القيمة الخاصة والمعنى المخصوص. وأمر «الفقد» هذا هو ما رمز إليه نيتشه برمز «موت الإله المسيحي». لكن، لئن فقدت القيم معناها، فإن في ذاك الأمر كان ثمة تمهيد لقلب شامل للقيم ـ كلمة فلسفة نيتشه الثانية ـ وذلك لا بمعنى استبدالها بقيم أخرى، وإنما بمعنى أن محل وأساس ومنبع وضع القيم نفسه ـ عالم الغيب ـ صار فارغاً نخباً هواء. ما دل على ضرورة استبداله بمحل آخر والاستعاضة عنه بمنبع بديل، وذلك بغاية وضع قيم جديدة. والحال أن هذا الأمر كان يقتضي فهماً للكائن جديداً. وقد عبر هايدغر عن هذا الفهم الجديد بكلمته الأساس الثالثة: «إرادة القوة» ـ وذلك بما أن كنه الكائن أنه مريد قوة مستزيد فيض لا يكلّ ولا يتوقف. والحال أن من شأن هذا أن يجعل القوة تصير مشرعة القيم الجديدة. وما زالت القوة تعقب القوة، وذلك بما يفيد صيرورة قوة دائمة وديمومة قوة صائرة لا نحو هدف خارجي وإنما نحو ذاتها ـ القوة تطلب القوة ـ أي في حركة شأنها الدوران على نفسها في استقواء لا يتناهى إلا ليؤوب إلى ذاته: قوة تطلب قوة، فمزيد. ما تطلب أن يكون الكائن يعود على نفسه دوماً ويؤوب إلى ذاته ليصير الجديد المستجد بما يضمن له مزيد قوة. ومن ثمة كانت سمة «إرادة القوة» أنها «عود أبدي للأمر نفسه» ـ وهو المفهوم الرابع من مفاهيم نيتشه الخمسة التي كان عليها مدار فكره. وبما أن «محل» وضع القيم القديمة ـ الأمر الغيبي ـ كان قد انهار فما عاد، وبما أنه لم يعد ثمة إله يشرع القيم، فقد احتاج الإنسان إلى تجديد أمر نفسه وشحذ أمر كنهه بما يوافق إرادة القوة التي كشفها فيه وفي كل كائن؛ وذلك بتجاوز الإنسان القديم أو الأخير الذي كانه؛ نعني بتجاوز نفسه وخلق طراز بشري جديد هو «الإنسان الأعلى» الذي من شأنه أن يترك الإنسان الأخير وقيمه خلفه، وأن يقيم لنفسه قيماً جديدة على أساس من الاستقواء الذي يعتمل في نفسه.

تلك كانت مفاهيم نيتشه التي عليها مدار فكره. والحال أن هذه المفاهيم ـ التي تشكل مجتمعة ما أسماه هايدغر «ميتافيزيقا نيتشه» ـ إنما هي، إن حقق أمرها، ظهر أنها متعالقة في ما بينها، وأن بينها تطالب شديد، وذلك بحيث لا يمكن أن يفهم الواحد منها عن الأخريات بمعزل[١٠٠٩]. غير أن الناظر في

(١٠٠٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, pp. 31 sq.

شأن انتظامها وتعالقها، بالنظر الأنطولوجي الحق، يجد مدارها إنما هو كان على سؤالين مهمين ما فتئا يترددان عبر تاريخ الميتافيزيقا: ما الكائن؟ وما طبيعة كينونته؟

ما فتئ هايدغر يذكرنا أن مدار «ميتافيزيقا نيتشه»، أو قل: «موقفه الميتافيزيقي الجوهري»، كان على أمرين: **أولهما**؛ أن سمة الكائن، أو قل: «بناءه» بما هو كائن، إنما هو كونه «إرادة قوة». وما القول بإرادة القوة هذا إلا إجابة عن السؤال: ما بناء الكائن؟ أو كيف هو مقام؟ إنه سؤال «البنية» أو «الماهية»، أو قل: «الكنه» (Essentia). **وثانيهما**؛ أن كينونة هذا الكائن، أو قل: «نمط» كينونته أو «حالها»، يتمثل في أنها «عود أبدي». وما القول بالعود الأبدي هذا إلا إجابة عن السؤال: ما نمط الكائن أو حاله؟ أو قل: إنه الجواب عن سؤال أمر «كينونته» (Existentia). وبالجملة، إن الشأن في قيام الكائن أنه «إرادة قوة»، وإن الحال فيه هو «العود الأبدي» لهذه القوة التي ما تفتأ تطلب المزيد[١٠١٠]. وبين الأمرين تعالق وتطالب: إن لفظ «إرادة القوة» دل على الكائن بما هو «كائن»؛ أي أنه دل على «سمته» الأساسية. فما من كائن، بقدر ما هو كائن، إلا وهو إرادة للقوة. هذا هو مقتضى جواب نيتشه عن السؤال: ما سمة الكائن الجوهرية؟ أو قل: ما هو الكائن؟ لكن السؤال الأهم يبقى هو: ما هي هذه الكينونة نفسها؟ ما أمرها وما كنهها؟ نعني سؤال «معنى الكينونة»، لا مجرد سؤال «كينونة الكائن». و«المعنى» يحدد هنا الأساس الذي بدءاً منه يأتي الكائن إلى أن يكون؛ أي حقيقته. وما هذه الحقيقة سوى العود الأبدي للأمر ذاته[١٠١١].

والحال أننا حين نقول، بدءاً، إن الكائن إرادة قوة، لا شك نلاحظ التعالق الحاصل هنا والتطالب بين «الإرادة» و«القوة». فلا إرادة عند نيتشه، على التحقيق، إلا إرادة القوة، ولا قوة إلا وهي كنه الإرادة. والمستفاد من هذا الأمر، أن الإرادة نفسها تريد أن تستقوي وأن تستعظم وأن تستزيد. . . فما تريد إذاً شيئاً آخر ولا موضوع إرادة سوى، ولا تتوق إلى القوة مثلاً بوصفها شيئاً خارجاً عنها ترغب فيه؛ وإنما هي تريد. . . ذاتها، وتريد. . . إرادتها. نعني أنها تريد تجاوز نفسها، تريد الاستقواء. إنها إرادة إرادة. ولأن «نريد»، في عرفها،

(١٠١٠) Ibid., tome 1, pp. 30 et 359-360 et tome 2, p. 279.

(١٠١١) Ibid., tome 1, p. 25.

هو أن «نريد إرادتنا». فهي بهذا إرادة مركبة؛ أي أنها إرادة إرادتها؛ وتلك هي إرادة القوة. ومعنى هذا، أن الإرادة هي بذاتها قوة، وأن القوة هي إرادة ذات دائمة. ولئن قلنا: «إرادة»، فاعلم أن مرادنا «قوة»، والأمر بالضد. والمستفاد من هذا الأمر، أن ما كان من شأن «إرادة القوة» أن تقابل، هنا، إرادات أخرى أو تضادها؛ نحو «إرادة السعادة» أو «إرادة اللذة» مثلاً، ولا حتى إرادة القوة ذاتها بوصفها مرادات أو أنواع إرادة، وإنما الإرادة هنا «إرادة إرادة»؛ أي أنها إرادة من شأنها أن تستقوي بإرادة ذاتها. ومعنى هذا، أننا لا نجد أنفسنا، هنا، أمام تبدل في نوعية الإرادة، بحيث تنتقل من إرادة أمور معلومة إلى إرادة مجهولة مستفردة، وإنما نحن نلفي ذواتنا أمام تبدل في «كنه» الإرادة ذاته. فكنه القوة هنا أنها إرادة قوة، وكنه الإرادة أنها إرادة قوة. وإنهما للفظان من شأنهما أن يستبدلا، وإنه للكنه نفسه. وبالجملة، لا تضاد إرادة القوة مثلاً تحصيل القوة، لأن القوة هنا تطلب القوة بما لا يتناهى؛ وإنما هي تضاد العجز عن القوة. فإرادة القوة تعني القوة إذ تقتدر على القوة؛ أي القوة إذ تطلب المزيد، أو قل: إذ تستقوي(١٠١٢). فليست ثمة الإرادة، بدءاً، ثم هي، بعد ذلك، تتخذ مسالك توق إلى هذا الأمر البراني الخارجي عنها أو ذاك، وإنما كنه الإرادة ذاتها أن تريد نفسها؛ أي أن تستقوي وأن تستعظم، فتكون دائمة التجاوز لنفسها دائمة التحدي. وإنها لمقدرة على القوة واقتدار واستقواء يطلب أبداً مزيد قوة وفيضه. فما كانت القوة هنا بإضافية للإرادة تبعية، وإنما هي لها جوهرية أصلية: إنما الإرادة ذاتها ما تفتأ تتقوى، تطلب مزيد قوة، تتنمى، تزداد وتربو. . .(١٠١٣) ولا قيام للقوة إلا إن هي تعدت درجة قوتها نحو درجة أعلى، وتجاوزت نفسها. وما إن تتوقف، حتى تخور وتضعف وتوهن. وليست إرادة القوة هاته تعني توق الضعيف العاجز إلى الاستئثار بالسلطة، وإنما هي توق القوة إلى هزم ذاتها لتصير أقوى. . . فهي دائمة الطلب، ولسان حالها دائم الترديد: «أما من مزيد؟». فلا قوة إلا بما هي اقتدار على مزيد قوة، ولا قوة هي، إنما هي استقواء؛ أي طلب للقوة مستأنف. وبالجملة، ما من كائن إلا وشأنه أن يطلب القوة لنفسه؛ أي أن من شأنه أن يستقوي ويستعظم ويستزيد قوة، فيكون له بذلك أن يتجاوز نفسه على الدوام(١٠١٤).

(١٠١٢) Ibid., tome 2, p. 214.

(١٠١٣) Ibid., tome 1, pp. 40 sq.

(١٠١٤) Ibid., tome 2, pp. 35-36.

والحق أن لا مسوّغ لبيان بدعية فكر نيتشه، هنا، إلا بمقارنته بسابقه. فلئن نظرنا إلى الميتافيزيقا السابقة، من ديكارت إلى هيغل مروراً بلايبنتز وكانط وشلنغ، وجدناها قد حدّت «الكائن» هي الأخرى أيضاً بما هو «إرادة». غير أن مفهوم «الإرادة» هناك ظل غامضاً مبهماً، فلم يبن. ثم إنه كان «إرادة»؛ بمعنى أنه كان توقاً إلى موضوع خارجي؛ نحو «إرادة المحبة» أو «إرادة المطلق». . . أما هنا، فقد صير إلى تحدد الإرادة من حيث هي «إرادة إرادة». ذاك هو كنه الكائن في تصور نيتشه: إرادة قوة دائمة التجدد. لكن، ما نمط هذا التجدد أو هذه الصيرورة؟

لئن كانت سمة الكائن، بما هو كائن، أنه «إرادة قوة»، فإن الكائن في كائنيته ـ أي في كينونته ـ عود أبدي للأمر ذاته. ذلك أنه لا توجد لإرادة القوة هذه، وقد أطلقت من قمقمها، «أهداف» تريد بلوغها و«مرام» تقف عندها، فلا تتجاوزها إذ تحققها وتتحقق بها؛ بل إن من طبيعتها ألا تستهدف فتقف وترمي فتصيب. إنما بغيتها أن تدوم؛ أي أن تتجاوز ذاتها مستأنف التجاوز بما ليس من شأنه أن ينتهي أو يقف أو يكف. ومن ثمة، فإنها إذ لا تسير إلى هدف خارج عنها، وإذ هي لا تفتأ تتجاوز ذاتها، فإنها تؤوب إلى نفسها دوماً وتعود، فتطبع الكائن الصائر برمته بدمغة هذا العود عوداً أبدياً. ولا تصير حركة العالم إلى بغية أو هدف محدد، وإنما العالم يسعى دوماً إلى الأمر ذاته؛ أي إلى الأوبة إلى ذاته في دوام استقواء وطلب استعظام ليس من شأنه أن ينتهي. لكن ممارسة إرادة القوة بلا هدف أو بغية أمر متناه محدود في أوضاعه وبناه، وإلا نمت القوة إلى ما ليس من شأنه أن ينتهي أو يحد. . . فلا بد إذاً من الأوبة، لا بد من العودة. وهي أوبة دائمة، وعودة أبدية. وهذه الحركة الأوبية هي ناموس الكائن الأصيل في مجمله ـ العالم ـ نخبر كنهها بمجرد أن نعلم أن الكائن إرادة قوة[١٠١٥]. وإن التعالق بين «إرادة القوة» و«العود الأبدي» لباد بالنظر إلى أن لفظ «إرادة القوة» يحدد «ما الكائن» بما هو كائن؛ أي الكائن من حيث بناؤه أو من حيث هو قوة تمارس. وإن لفظ «العود الأبدي للأمر ذاته» ليحدد لنا «كيف» هو بناء هذا الكائن في جملته؛ أي «واقعه». بالأول تتحدد «ما» كينونة الكائن (quidditas, quid) أو (Essentia)؛ وبالثاني يتحدد «كيف» هي كينونة الكائن (quomodo, es quod) أو (Existentia)[١٠١٦]. وهكذا، فإنه حين نسأل:

(١٠١٥) Ibid., tome 2, pp. 227 sq.

(١٠١٦) Ibid., tome 1, p. 330 et tome 2, pp. 15 et 230.

ما الكائن من حيث بناؤه؟ يكون جواب نيتشه: إنه إرادة تريد نفسها على دوام الإرادة واستقوائها واستعظامها؛ أي أنه إرادة قوة. وحين نسأل: وما هي هذه الإرادة؟ يكون جواب المفكر: إنها إرادة لا تفتأ تؤوب إلى ذاتها. فهي عود أبدي إلى الأمر ذاته؛ أي إلى الإرادة نفسها.

ذاك مجمل ما فكر به نيتشه؛ نعني «فكر نيتشه» أو «فلسفة نيتشه» التي سمّاها هايدغر «موقف نيتشه الميتافيزيقي الأساسي»، أو قل باللفظ الجامع: «ميتافيزيقا نيتشه». لكن في فكر نيتشه هذا تبدى لهايدغر «شيء ما» ما أمكن لهذا الفكر أن يفكر فيه؛ وذلك لا بمعنى قدحي ـ نعني العجز أو الوهن ـ وإنما بما علامة بدعية فكر ما هي أن يبقى مخفياً وراء ما فكر به[(١٠١٧)]. والحال أن هنا أمرين للنظر: **أولهما**؛ أن الشأن في ميتافيزيقا نيتشه أنها قادت الميتافيزيقا إلى كمالها وتمامها. **وثانيهما**؛ أنه بقيادتها الميتافيزيقا إلى التمام والكمال، كشفت ميتافيزيقا نيتشه، من حيث لا تعلم، عن «لا مفكر الميتافيزيقا». وبالجملة، «ما لم تفكر به» ميتافيزيقا نيتشه لهو أعظم «مما فكرت فيه». وإن نيتشه بوصفه الختم، تضمن فكره كل ما «فكرت به» الميتافيزيقا، و«ما لم تفكر به». لنبدأ، أولاً، بما فكرت فيه الميتافيزيقا وعكسه فكر نيتشه:

أولاً؛ إن قول نيتشه بإرادة القوة إن هو إلا جواب عن السؤال الذي ما فتئ يوجه الميتافيزيقا منذ بدئها؛ نعني السؤال: ما هو الكائن؟ ومن ثمة، فهو يبقى في إطار المسار الذي اختطه السؤال الموجه الأول ولا يخرج عنه[(١٠١٨)]. ولئن كان التصور الشائع قد جعل من نيتشه «المفكر الثوري» الذي أنكر وهدم وفكر وتنبأ؛ فإن ديدن المفكر الثوري الحق أن يبلغ بالأمر الذي تم التفكير فيه لقرون عدة مبلغه ومتمه. والشواهد على تحقق هذا الأمر في فكر نيتشه عديدة: منها؛ أن النظر إلى الكائن في ضوء مبدأ «العود الأبدي» ما كان بالأمر البدعي المستحدث؛ إذ لم يفعل نيتشه شيئاً سوى أنه عبر عن كنه «الزمن» بما رسمته الميتافيزيقا التقليدية بدءاً بأرسطو وانتهاء بهيغل. فحين فكر بكينونة الكائن، بما هي عود أبدي، فإنما فكر بها بما هي أبدية. . . وفي هذا استجابة لفكر أفلاطون وأرسطو اللذين فكرا بالكينونة بما هي حضور دائم

(١٠١٧) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 142.

(١٠١٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, pp. 14-26.

(Ousia)[١٠١٩]. ومنها؛ أنه لئن اعتبر نيتشه الحقيقة ضرباً من الخطأ لولاه ما كان لضرب من الكائنات (الإنسان) أن يحيا، فإن تثويره لمفهوم «الحقيقة» هذا، إيجاباً، بما صارت تعني عدم دقة الفكر أو عدم مطابقته للأعيان، وإنما استكراه الأمر الواقع، لا يلزم أن يخفي عنا، سلباً، أنه بقي محافظاً على معنى «الحقيقة» التقليدي بما هي «المطابقة». وبالتالي، لم يعمل نيتشه حقيقة إلا على تكريس انتقال دلالة الحقيقة من معنى «عدم انحجاب» الكائن (انكشافه) إلى دلالة «دقة النظر». وهي النقلة التي حدثت منذ أن تخلى الإغريق عن النظر إلى الكائن بما هو «المجيء إلى الحضور» إلى النظر إليه من جهة دلالة «فكرته» (Idea)[١٠٢٠]. ومثله مثل سائر الميتافيزيقيين الذين سبقوه، ظل كنه الحقيقة عن فكره غائباً. وما كان في ذلك الحجب ناسياً ولا سادراً، وإنما كان حاذياً حذو تاريخ الميتافيزيقا بأجمله، متمماً ومكملاً[١٠٢١]. ومنها؛ أنه لئن أراد العبارة عن قطعه مع الميتافيزيقا التقليدية بتوسل طريقين: «قلب الأفلاطونية» و«تجاوز العدمية»، فإنه ما أفلح في ما رامه من قلب، ولا أدرك كنه العدمية. ففي ما تعلق بمسألة «قلب الأفلاطونية»، الواضح أن هذا القلب عنى، بدءاً، قلب التراتبية التي أقامتها الميتافيزيقا بين الأمر الروحي (الحق) والأمر الحسي (الباطل)، وذلك بحيث صير الأمر الحسي هو العالم الحق والأمر الروحي العالم الباطل[١٠٢٢]. بيد أنه بما أن هذا القلب أقامه نيتشه على مبدأ «القيمة» وأداره، ومع سابق علمنا بالدور الذي قام به هذا المفهوم في تاريخ الميتافيزيقا، فإن هايدغر شكك في أمر «القلب» هذا، وذلك بحكم استناده إلى المبدأ ذاته الذي ادعى قلبه[١٠٢٣]. أكثر من هذا، إن نيتشه، ببنائه لفلسفته على فكر القيم، ظل أفلاطوني المذهب من حيث لا يعلم ولا يحتسب، بل إنه لم يعرف لأفلاطونيته حد، وذلك ما دام أفلاطون هو المشرع لفلسفة القيم (الخير) بامتياز[١٠٢٤].

والشيء بالشيء يذكر، لئن فكر نيتشه بمنطق «القيم»، فقد رأى في

(١٠١٩) Ibid., tome 1, p. 26.

(١٠٢٠) Ibid., tome 1, pp. 395-416, et Heidegger, *Questions I et II*, p. 463.

(١٠٢١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 138.

(١٠٢٢) Ibid., tome 2, p. 21, et *Essais et conférences*, p. 91.

(١٠٢٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 364.

(١٠٢٤) Heidegger: *Questions I et II*, p. 545, et *Essais et conférences*, p. 91.

الميتافيزيقا الكلاسيكية أنها من قاد ـ بإضفائها قيماً زائفة على الأشياء وانكشاف زيف قناعها بإعلان موت مصدر القيم: الإله المسيحي الأخلاقي ـ إلى القول: كل شيء صار فاقداً القيمة وباطلاً؛ أي إلى القول بالعدمية بما هي فقد «الإله المسيحي» سلطته على الكائن وعلى مصير الإنسان؛ وبالتالي امتناع الضوابط الخلقية والأوامر والنواهي الميتافيزيقية التي من شأنها أن تعلو على الكائن، وأن تفيده معناه ونظامه وغايته[١٠٢٥]؛ فإن نيتشه ما نظر في العدمية بأحق النظر، ولا أدرك كنهها على الوجه الأصح. ولئن لم يكن لهذا المآل العدمي لائماً للميتافيزيقا، وإنما بالضد من ذلك، كان له مشجعاً وعاملاً على تخليص الكائن من حمل أثقل به، ومعداً لقيم جديدة مستمدة من إرادة القوة[١٠٢٦]، فإنه إذ فكر بأمر «العدمية» بما هي «فقد الكائن المعنى»، فإنه غاب عنه النظر في الكينونة ذاتها ومآلها. ولئن طرح السؤال: لماذا فقد الكائن المعنى؟ وأجاب: لأن القيم القديمة بان زيفها فانهارت؛ فإنه لم يحدد كنه العدمية الحقيقي، وإنما وقف عند كنهها الشبيهي. ولذلك قال هايدغر: إن نيتشه «ما فكر أبداً بكنه الميتافيزيقا»[١٠٢٧]. ومعنى هذا القول، أن نيتشه لم يخالجه أبداً شك في ألا يكون سبب العدمية هو فقد الكائن المعنى، وأن يعمل على إجالة نظره في مصير الكينونة، فيخبر تخليها عن الكائن وانحجابها وغيابها ـ وهو كنه العدمية الحقيقي لا كنهها الشبيهي المزعوم[١٠٢٨]. ولهذا، ما كان فكر نيتشه نفسه عن العدمية بمعزل، إن هو إلا العدمي نفسه الذي فكر بالعدمية فما أبصر، وإنما غشي على عينيه مفهوم «القيمة»، فلم يفكر بالكينونة إلا بدءاً منه، وغاب عنه درك عدمية الكينونة[١٠٢٩]. وما أراد نيتشه به تجاوز العدمية ـ القيم ـ إن هو إلا سبب العدمية الحقة ذاتها؛ نعني صيرورة الكينونة «قيمة»، وبالتالي غيابها وأفولها. ولهذا حق القول في حقه: إنه هو مَنْ أتم العدمية وعلى أمرها ختم[١٠٣٠]. وبالجملة، لئن علم نيتشه كيف يشخص عمق العدمية واستشراءها وتفشيها في عهد الحداثة، فإنه ما علم لها أصلاً ولا أساساً، ولا اقترح لها بلسماً أو دواء. وما كان سبب العدمية، مثلما ادعى،

(١٠٢٥) Heidegger: *Nietzsche*, tome 2, p. 32, et *Essais et conférences*, pp. 220-221

(١٠٢٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 88-89.

(١٠٢٧) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 299.

(١٠٢٨) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(١٠٢٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 49.

(١٠٣٠) Ibid., tome 2, pp. 273-285.

فقد الكائن المعنى، وإنما الكينونة هي التي انفقدت؛ أي أنها تخلت عنا، وتخلينا عنها، أو قل: إنها تخلت عنا بتخلينا عنها (Seinsverlossenheit)[١٠٣١]. ذاك ما لم يفكر فيه نيتشه أبداً. ولذلك، فإن شأن النقاش مع نيتشه أن يكون «نقاشاً مع العدمية»[١٠٣٢].

ولم تكن العدمية الحقة؛ أي انحجاب الكينونة، ما لم يفكر به نيتشه وحسب، بل ظل شأن «ما لم يفكر به» أعظم وأجل من أمر «ما فكر به». و«مما هو لم يفكر به»؛ أنه حين تصور الكينونة بما هي إرادة قوة، إنما هو استجاب لسؤال الميتافيزيقا الموجّه، أو قل: لسؤالها التقليدي: «ما الكائن؟» ولم يطرح السؤال الجوهري: «ما الكينونة؟» فظلت بذلك مسألة «الكينونة» غريبة عن فكره، مثلما ظلت في الفكر السابق على فكره مستوحشة[١٠٣٣]. ومنه؛ أنه حين طرح تصوره للكينونة بما هي عود أبدي، أو قل: أبدية، وبلغ بذلك مبلغ تمام الميتافيزيقا السابقة، فإنه لم يطرح، بأوضح الطرح، مسألة «علاقة الكينونة بالزمن»؛ فكان أن عمق بذلك «منسيّ» الميتافيزيقا وبقي زاده من تعميق النظر في الزمن ضحلاً، والمسألة دونه مستغلقة[١٠٣٤]. ولئن حدث له أن تحدث عن «الزمن»، فإن قصارى حديثه عنه أنه قرنه بما يمضي، وهو القرن الذي وجد السند دوماً داخل الميتافيزيقا الغربية وما تفرد[١٠٣٥]. وحتى لئن رجح كفة «الصيرورة» على «الكينونة»، فإنه دمغ الصيرورة (العود) بالديمومة (الأبدية) لا بالزيلولة أو البيدودة التي هي علامة الزمنية الحقة؛ أي «التناهي»، فلم يفارق بذلك التعريف الكلاسيكي للكينونة بما هي ديمومة وثبات[١٠٣٦]. و«من لا مفكره» أنه حين تصور الكينونة بما هي قيمة، فإنه لم يعمل، على التحقيق، إلا على إتمام فكرة أفلاطون عن «الخير»، ودرك كانط للكينونة بما هي «شرط إمكان». ففي هذين التحديدين الكلاسيكيين إيحاء بمعاني «المعنى» و«الهدف» و«الغاية» و«الوحدة» و«النظام» و«الحقيقة» ـ وهي المرتكزات التي نهض عليها مفهوم «القيمة» بما كان من أمر القيمة من أنها ما يسوغ الأمر ويشرطه ويجيزه

(١٠٣١) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 613.

(١٠٣٢) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 200.

(١٠٣٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 67.

(١٠٣٤) Ibid., tome 1, p. 273.

(١٠٣٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 71 sq.

(١٠٣٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 231.

ويمكنه ويحققه. وهي المفاهيم التي قادت إلى معنى «تقدير» الشيء و«حسبانه» و«تقويمه» و«تثمينه». . . أي إلى مفهوم «القيمة». والحال أن عند نيتشه صارت إرادة القوة هي المقومة للقيم[١٠٣٧]. وإن في الإسفاف بالكينونة إلى حد القيمة قتلاً لها، وإن فكر نيتشه لقاتل للكينونة طارح لها مبخس[١٠٣٨]. ومنه أنه حين نظر نيتشه في الإنسان، فذهب بنظره مذهباً لا إنسياً، وعاب على الإنسان كبرياءه وغروره، ما كان في ذلك بصادر عن منزع عن كل تأنيس بمعزل، وإنما هو بالضد أَنَّسَ العالم؛ أي أنه أخضعه لتأويل إنسي[١٠٣٩]. والسبب في ذلك، أنه في أساس تصوره للكائن، بما هو إرادة قوة، تثوي نزعة تأنيسية عميقة (Anthropomorphie)؛ أي نزعة لتأنيس الكائن (Humanisation de l'étant) تأنيساً لا مشروطاً، وذلك بإخضاعه لفكرة «القيم الإنسية». أوَليس حديث نيتشه عن القيم إعادة بناء للعالم على صورة الإنسان؟ أوَلم يتحدث هو نفسه عن «تأنيس العالم»؟ أوَلم يتحدث عن «عدالة» تحكم العالم؟ أوَليس في جعله من «الجسم» خيطاً ناظماً تأويل للعالم وتأنيس له؟[١٠٤٠] البادي إذاً أن نيتشه لم يعمل هنا إلا على البلوغ بالميتافيزيقا إلى متمها بما هي نزعة تأنيسية شأنها أن تبني العالم وتنشئ صورته بوفق صورة الإنسان. أوَليست هي تصوير إنسي للعالم؟[١٠٤١] بهذا يتبدى إذاً أمران:

أولهما؛ أن «حركة مضادة الحداثة»[١٠٤٢] التي أسسها نيتشه، إن حقق أمرها، ظهرت أنها كانت جزءاً من الحداثة نفسها وتتميماً لها.

وثانيهما؛ أن حركة «تجاوز الميتافيزيقا»، التي قادها نيتشه وتزعمها، إنما هي الميتافيزيقا نفسها إذ اكتملت واستتمت.

وبعد، فإن نيتشه هو «مفكر الختم»؛ نعني الخاتم على الميتافيزيقا بختم الكمال والدامغ على تاريخها بدمغة الاستيفاء والتمام. وما كان لهايدغر أن ينظر إليه بما هو كذلك لولا أمران:

(١٠٣٧) Ibid., tome 2, pp. 182 sq.

(١٠٣٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 317.

(١٠٣٩) Heidegger: *Introduction à la métaphysique*, p. 16, et *Nietzsche*, tome 1, p. 285.

(١٠٤٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, pp. 507-508.

(١٠٤١) Ibid., tome 2, pp. 104 sq. et 245 sq.

(١٠٤٢) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 49.

أولهما؛ أنه وجد في فكره كل دواعي فكر الميتافيزيقا تتكرر وتتقرر، وقد تجمعت وتآلفت ونضجت، فاكتملت واستتمت: من منزع «ذاتي»، ونزعة «إرادية»، ونزوع «إنسي»، ومسلك «قيمي»... فكانت فلسفة نيتشه، بهذا، آخر حقيقة انجلت لمفكر عن الكائن؛ نعني حقيقة كون الكائن إرادة قوة، وكانت جماع كل الحقائق التي تقدمت[١٠٤٣].

ثانيهما؛ أن أفكار نيتشه ما كانت تحكمات عقل حالم وهامشي وإنما كانت أفكاراً حاملة للتاريخ، حبلى به، رائية لماحة. ذلك أن ما قاله نيتشه من انتصار إرادة القوة، وبالتالي تجلي الإنسان الأعلى وتبديه بما هو تجاوز للإنسان الأخير، وبما هو ذاك الذي يحصل له التمكين في الأرض، إنما تحقق بالكمال والتمام في زمننا هذا. ألا إن الإنسان الأعلى يحيا بيننا. أكثر من هذا، إنه نحن. ألا إن الكينونة تسود بيننا بما هي إرادة قوة تستأسد وتهمين[١٠٤٤]؛ أي بما هي إرادة غير مشروطة تمت لها الغلبة والملكة. ذاك ما رآه نيتشه الرؤية الصادقة، وتحقق في عهد سيادة التقنية وسطوتها[١٠٤٥].

والحال أن لا مفكر بعد نيتشه كان مفكراً بالمعنى الهايدغري؛ أي لماحة رائية محدداً للمستقبل، أو قل: مفكراً تاريخياً. ولئن أحب البعض مقارنة نيتشه بالمفكر الدانماركي سورين كيركغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥)، فإن هايدغر طالما أبدى تحفظه على الجمع بين الرجلين، ذاكراً استحالة المزاوجة بين المفكرين من وجهة نظر تاريخية؛ أي من وجهة نظر آثار تعالق فكرهما بالواقع وتحققه[١٠٤٦]. والذي دعاه إلى هذا التحفظ، هو أوجه البينونة بين المفكرين. ومنها، أولاً، أن اعتراضهما على النسق الفلسفي ما كان بالاعتراض ذاته: الأول كان اعتراضه اعتراضا فلسفياً، والثاني كان اعتراضه اعتراضاً دينياً. وحتى هذا الاعتراض الديني الذي أبداه كيركغارد ضد نسق هيغل ما كان بأجق الاعتراض، وإنما ظل دوماً تحت سطوة المعترض عليه. ولربما لهذا السبب، قال هايدغر: إنه لا مسوّغ لإفادة أي أمر فلسفي من فكر كيركغارد وكتبه الإنشائية الدعوية الدينية ـ اللهم إلا إذا استثنينا بسطه لمفهوم «القلق»[١٠٤٧].

(١٠٤٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 243.

(١٠٤٤) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 350.

(١٠٤٥) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 32.

(١٠٤٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 386.

(١٠٤٧) Heidegger, *Etre et temps*, note *l*, p. 288.

وحتى لئن أمكن تبيّن عمق رؤى كيركغارد لمفهوم «الزمن»، بما هو فتح به عهداً جديداً أمام التفلسف الحق، فإنه سرعان ما خيّب الآمال، وذلك بما أنه أدرك «الآن» ولم يتنبه إلى أصالة «اللحظة»؛ ومن ثمة بقي سجين الفهم العامي للزمن الذي ما إن حدد «الزمنية» في أصالتها؛ أي بما هي «لحظة»، حتى عاد ليحدد اللحظة بما هي «آن» وأبدية[١٠٤٨]. وإن اشتهار فلسفته وجريانها على الألسن تحت اسم «الوجودية» وصيرورتها موضة، ما كان ليجعل منها الفلسفة بحق. ولهذه الأسباب وغيرها، لئن ساغت المقارنة بين الرجلين، على مستويات عدة، فإنها تبقى مع ذلك ـ من حيث سندها الفلسفي ـ مقارنة واهية، بل مضللة[١٠٤٩]. لنقل: إن التقريب بين الرجلين، وإن كان سائراً شائعاً، فإنه ما زال أمراً مستشكلاً؛ وذلك لأنه لو حكمنا مفهوم «الفكر» وتاريخه، كما يقصدهما هايدغر، لألفينا أن نيتشه كان مفكراً حقاً، بل «آخر مفكر»، بينما لم يكن كيركغارد، على التحقيق، مفكراً، وإنما كان «مؤلفاً دينياً»؛ وذلك على الرغم من أنه ما كان غفل المؤلف، وإنما كان المؤلف الديني الذي كان في مستوى مصير عصره. وفي هذا الأمر عظمته، لا في كونه مفكراً[١٠٥٠]. أو لنقل: إنه كان «مفكراً دينياً» وذلك حتى وإن لم ينتم، على الأصح، لا إلى حقل اللاهوت، ولا إلى حقل الفلسفة، ولا أنشأ فلسفة مسيحية مزعومة[١٠٥١]. وإنه لعلى الأحق المفكر الديني الذي قصر الوجود على الإنسان، بدءاً، ثم جعل من الوجود، لا التمثل، وإنما الإيمان بالإله المسيحي إذ تحقق بشراً وتأنس[١٠٥٢]. ولئن لم يكن كيركغارد رجل لاهوت، ولا كان رجل ميتافيزيقا، فإنه، مع ذلك، أفلح في الجمع بين أهم ما في هذا وذاك؛ أي أنه نجح في جعل الإيمان المسيحي يتملك، من جديد، روح الميتافيزيقا الغربية ويستأثر بها[١٠٥٣].

وأخيراً، لقد وقف هايدغر معتبراً إخفاق نيتشه، فما وجده عائداً إلى آفة

(١٠٤٨) المصدر نفسه، الملاحظة ١، ص ٤٠٠، و Heidegger: *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 346, et *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 226-227.

(١٠٤٩) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 51-52.

(١٠٥٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 301.

(١٠٥١) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 460.

(١٠٥٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 358.

(١٠٥٣) Ibid., tome 2, pp. 381, 383 et 387.

نظر أو عيب اعتبار، بل إنه شكك حتى في ما إذا كان ذاك «إخفاقاً» أم «حداً»[١٠٥٤]، وإنما كان ذاك الإخفاق العظيم، عنده، إعلانا عن شيء جديد، وعن بدو مستأنف. ثم إنه ما فتئ أن أعلن: «إن من اقتدر على درك سبب هذا الإخفاق، وكانت له المكنة على تجاوزه وقد انجلى له الأمر، فاعلم أن ذاك سيصير، لا محالة، مؤسس انطلاقة للفلسفة الغربية جديدة»[١٠٥٥]. فمن يكون يا ترى هذا البادئ الجديد؟ الحق أنه ما عثر عليه هايدغر في أهل زمانه. إذ ما تبدت له ملامح «البدو الجديد» في «فلسفة الوجود»، ولا هي لاحت له في «فلسفة الحياة»، ولا وشت بها «فلسفة القيم» ـ وهي الفلسفات التي عاصرها هايدغر، ولطالما حاورها ـ هذا فضلاً عن الفلسفات الإحيائية؛ شأن «الأفلاطونية المستأنفة»، و«الكانطية الجديدة» و«الهيغلية المستحدثة». وهو ما عثر على «البادي الجديد» عند أهم الفلاسفة الذين حاورهم في زمنه؛ سواء كانوا من الألمان [شأن إدموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨)، وماكس شيلر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨)، وإرنست كاسيرر (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥)، ونيكولايي هارتمان (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠)]، أم كانوا من الفرنسيين [شأن هنري برغسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١)]. هذا وإن عثر على بعض ملامح «فكر البدوّ» هذا، وقد ارتسمت لدى بعض شعراء ألمانيا ـ من أمثال فريدريش هولدرلين (١٧٧٠ ـ ١٨٤٣)، وجورج تراكل (١٨٨٧ ـ ١٩١٤)، وستيفان جورج (١٨٨٦ ـ ١٩٣٣) ـ وشعراء فرنسا [شأن بول فاليري (١٨٧١ ـ ١٩٤٥)، ورونيه شار (١٩٠٧ ـ ١٩٨٨). . .]. والحال أنه لئن هو عثر على «فكر البدو الجديد» هذا، فإنما عثر عليه في نفسه ـ غير أن تواضعه وتجنبه اشتهار الذكر جعله يكتمه ـ وذلك بما هو المفكر الذي طمح دوماً إلى الانفلات من قبضة الميتافيزيقا، لا بمعنى القفز عليها، وإنما بمعنى استيعابها والقفز دونها. فكيف استوعب هايدغر فكر الميتافيزيقا الغربية بعامة وميتافيزيقا الحداثة بخاصة؟ وكيف هو سعى إلى تجاوزه؟

(١٠٥٤) Heidegger, *Questions I et II*, p. 251.

(١٠٥٥) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 17.

الفصل السادس

سمـات الحداثـة ونقدهـا

أولاً: عرض سمات الحداثة

إن الناظر في ما انتهى إليه عرض تاريخ الفكر ـ من عهد البدء الأول (المفكرون الأوائل) إلى عهد اكتمال الميتافيزيقا (هيغل ونيتشه) ـ يمكن أن يميز فيه بين «عهد القدامة» و«عهد الحداثة». أكثر من هذا، يمكنه أن يقارن بين العهدين، ويبين عن أوجه البين بينهما. فإن فعل، وجد، بدءاً، أنه لا بد عند النظر في الحداثة من التمييز بين «مظاهرها» و«كنهها». ولقد سعى هايدغر دوماً إلى هذا التمييز. فكنت تجده يقيم الفارق بين مظاهر الحداثة المتعددة؛ من «تقنية» و«عدمية» و«تيه» وغيرها من الأمارات، وكنه الحداثة المستتر. . . هذا الكنه الذي هو في اعتبار هايدغر كنه ميتافيزيقي؛ أي أنه متعلق بالنظرة إلى الكائن؛ سواء منه الكائن الإنسي أم غيره. وإنك لا تجده يقف عند المظهر المنجلي، وإنما هو غالب التطلع إلى خبرة الجوهر المختفي. ولذلك تلفيه يكثر الحديث عما يسميه «ميتافيزيقا الأزمنة الحديثة» يستكنه أمرها وراء مظاهر الحداثة المتعددة.

ولئن أعملنا التحليل الكنهي الميتافيزيقي للحداثة، وجدنا أنها اتسمت بسمات ثلاث لم تتوافر لعهد سابق؛ نعني بها سمات «الذاتية» و«العقلانية» و«الحرية». وذلك استناداً إلى كثرة تردد هذه السمات على لسان الحداثيين. إذ ما فتئت مؤلفاتهم تعج بمثل هذه الاصطلاحات. وقد علمنا العلامة الاجتماعي الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) أن من الحيل المنهجية العظيمة التي يمكن إعمالها عند بغية تبين قسمات ظاهرة ما، الانتباه إلى شدة تردد هذه القسمات دون غيرها، ومحاولة إعمالها في بناء «طراز اعتباري» للظاهرة المدروسة، وذلك تحقيقاً لضرب من الاقتصاد المنهجي، ولصنف من البيان والوضوح.

وهكذا، فمن جهة **أولى**، يؤكد هايدغر أنه مهما اختلفت طرق اعتبار العهود الحديثة من الجهة التاريخية ـ سواء من حيث الظواهر السياسية التي

اتسمت بها، أم الإبداعات الشعرية التي شهدت عليها، أو الاكتشافات والاختراعات العلمية التي عجّت بها، أو الأحداث الاجتماعية التي عاشتها ـ فإنه لا خلاف على أن الأساس هو النظر إلى الإنسان بما هو «ذات». وإن عهد الحداثة لهو، على الحصر، «عهد سيادة الذات»[1]، أو قل: إنه عهد سيادة «ميتافيزيقا الذات»[2]. وجماع القول في هذا الأمر، إنه عادة ما عد عهد الحداثة العهد الذي انتقل فيه الإنسان من غمر «النحن» إلى إثبات ذاته وقوله: «أنا»... والحال أن الواقف باعتباره على قديم الفكر، يشق عليه أن يجد المفكر الناظر في فكره بدءاً من القول: «أنا». أما ديكارت، فقد كان من الفلاسفة الأوائل المحدثين الذين تجرأوا على إدارة أنظارهم الفلسفية على ضمير المتكلم: «أنا». ولهذا السبب، فإن هايدغر ما فتئ يؤكد أن «الحداثة» إنما هي «منعرج»، أو «منعطف»، عرفه «الدازاين الأوروبي» وتمثل في تحرير الإنسان من أجل ذاته[3]، وذلك بحيث صار «معيار» الكائن، و«مركزه»، وقطب رحاه الذي عليه مداره؛ أي استحال «المؤسس» و«المشرع» الذي عليه يتأسس الكائن، والذي يصير كل شيء «موضوعاً» له و«قابلاً لكي يتمثله»؛ نعني أنه صار «ذاتاً» (Subjectum)[4]، بل إنه صار «الذات» الوحيدة الفريدة، وكل ما عداها صار لها «موضوعاً»، وذلك بعد أن كان قد اعتبر في سالف العصور «ذاتاً»[5]. لقد أحدثت الفلسفة الحديثة انقلاباً كاملاً في طرق السؤال الفلسفي، وذلك بحيث انطلقت هي من «الأنا» و«الذات»، بدلاً من أن تنطلق من «الكوسموس» أو «الطبيعة»، على نحو ما كانت هي تفعل على عهد الفلسفة القديمة[6]. لنقل: مع ديكارت، إذاً، صار الإنسان، بما هو: «أنا أفكر» (ego cogito) «ذاتاً»، أو أنه صار «الذات»الوحيدة الأكيدة الراسخة

---

(١) Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski, bibliothèque de philosophie, 2 tomes ([Paris]: Gallimard, 1989-1990), tome 2, p. 114.

(٢) انظر مثلاً: Ibid., tome 2, p. 115.

(٣) Martin Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édité par Hildegarde Feick, classiques de la philosophie (Mayenne: Gallimard, 1977), pp. 63-64.

(٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 54.

(٥) Ibid., tome 2, p. 115.

(٦) Martin Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édition de Friedrich-Wilhem von Hermann; avertissement du traducteur, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1989), p. 155.

(Fondamentum Inconcussum)، كما صارت الطبيعة «موضوعاً» للذات[٧]. وبالجملة، إن عهد الحداثة هو عهد الأولوية التي صارت تعطى للكائن البشري، وذلك بما هو «أنا أفكر»؛ أي بما هو «ذات». وفي الوقت نفسه، تحولت «الطبيعة» إلى «موضوع» (Objectum)؛ أي إلى «ما تضعه» الذات. ولما صارت «الأنا» الذات المطلقة، فقد صارت «البقية» لها «موضوعاً»[٨]. فقد تحصل، أن عهد الحداثة هو العهد الذي صارت فيه «الدازاين الحديثة» «ذاتاً»، وما عاد تفلسف الأزمنة الحديثة ينطلق ـ كما كان عليه سالف تفلسف العهود القديمة ـ من «الكون» أو «الطبيعة» أو «الفوزيس»؛ لا ولا ظل ينطلق ـ كما كان عليه أمر تفلسف العهود الوسيطة ـ من «الإله» والبراهين على وجوده، وإنما صار ينطلق من «الوعي»؛ نقصد أن البادئة فيه صارت هي «الأنا»، فصارت بذلك «الأنا»، أو «الوعي بالذات»، تحظى بوضع مركزي وإليها تعود كل مسألة[٩].

ولذلك، يتحدث هايدغر عن «الثورة الكوبرنيكية» التي تحققت للفلسفة الحديثة، وذلك بما لم يعد يطلب من المعرفة أن تقاس بمقاس الكائنات، التي صارت الآن تسمى «موضوعات»، وإنما الأمر صار بالضد. ما عنى أن حقيقة المعرفة، التي استحالت إلى حكم منطقي، صارت هي «معيار» «موضوعية الموضوع»[١٠]. فكان أن صارت «الطبيعة» وكأنها «مخلوقة» أو «موضوعة» من أجل «الدازاين الإنسي». وفي ذاك منزع إنسي بَيِّنٌ طبع الحداثة بطابعه ووسمها بميسمه[١١].

بهذا اجتمعت لنا المفاهيم التي دارت حولها «ذاتية» الأزمنة الحديثة؛ عنينا بها «الأنا»، و«الذات»، و«الموضوع»، و«التمثل»، و«الفكر»، و«الإنسان». ولذلك كنت تجد هايدغر يصف الحداثة بكونها «عهد أولوية

---

(٧) Martin Heidegger, *Questions III et IV*, trad. de l'allemand par Jean Beaufret [et al.], collection Tel; no. 172 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 379.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٩) Martin Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, trad. de l'allemand par Daniel Panis; Cours professé à l'Université de Fribourg-en-brisgau pendant le semestre d'hiver 1929-1930; édition de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1992), pp. 90-91.

(١٠) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 242.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

الذات»[١٢]، و«عهد توجيه أولي للنظر الفلسفي على الذات»[١٣]، و«العهد الذي صارت فيه الذات تؤدي الدور الأساسي»[١٤]. هذا مع سابق العلم، أن هذا الوسم لم يقتصر على الفلسفة الحديثة إبان عهد مفتتحها، وإنما امتد ليدمغ مختتمها. ذلك أن: «التمييز بين الذات والموضوع استبد بإشكالية الفلسفة الحديثة وغمرها من بدئها إلى التطور الذي أحدثته الفينومينولوجيا المعاصرة»[١٥].

و**ثاني** سمات الحداثة، «العقلانية» من حيث هي طلب «استعقال» الكائن؛ أي أنها مطلب أن «يُبرِّرَ» الكائن وجوده و«يعلله» و«يسوغه» ـ وذلك امتثالاً لمبدأ: «العلة الكافية» ـ وإلا فإنه لا قيام ولا كيان له إلا بهذا. ولما كانت الحداثة قد ورثت عن العهد الروماني حد الإنسان بوصفه الكائن الحي العاقل (Animal Rationale)، فإن الإنسان صار هو، وحده دون سواه، الكائن الذي من شأنه أن «يعلل» الكائن، و«يبرر» كينونته، و«يسوغها»، وصار «ما لا علة له» «لا كينونة له» و«لا اعتبار»؛ أي استحال «هملاً» «سقطاً» ليس بشيء. ولقد حدث أن توسل العقل الحديث، في ما رامه من الاستياد على الأشياء وأدى دور الحكم الفيصل، إلى آلتي «النحو» و«المنطق». فكان أن شكلت بذلك أدواته الإجرائية في تشريح الكائن حد إفقاده دلالة كينونته. وعد كل ما من شأنه أن يتمرد على شرانق أنشوطة اللغة وأحبولة المنطق، عارياً من العقل؛ أي إما رومانسياً، أو متصوفاً، أو أحمق.

و**ثالث** سمات الحداثة «الحرية»، وذلك بما كانت «حرية» المحدثين عليق مفهومين: «الإرادة» و«القوة». فمن شأن من لا إرادة له ولا قوة أن يعدم الحرية. وعلى التحقيق، وحده الإنسان كائن حر، وذلك لأنه وحده المريد المستقوي، وما ثبت أن ثمة كائناً، عدا الإنسان، طلب لنفسه الإرادة والقوة ـ الاستقواء ـ والمقدرة ـ الاستقدار... ولقد حدث أن تشبث المحدثون بحريتهم هذه حد الهوس، واعتبروا أنهم وحدهم كانوا أحراراً. أما القداميون، فقد عاشوا أغماراً في مجتماتهم خاملي الذكر، شأن النبتة وسط الأعشاب، أو النحلة في الخلية، أو النملة في القرية.

---

(١٢) Heidegger. *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 310.

(١٣) Heidegger. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 155.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

والحال أن هذه المفاهيم الثلاثة التي كان عليها مدار الفكر الحديث بأكمله ـ نعني مفاهيم «الذاتية» و«العقلانية» و«الحرية» ـ لم تكن مفاهيم معزولة متفردة، وإنما تعلقت بها مفاهيم أخر حددت النظرة الفلسفية الحداثية. فحول مفهوم «الذاتية» هذا تحلقت مفاهيم حددت المعرفة بالكائن؛ شأن مفهومي «الوعي» و«التمثل»، ومن ثمة حددت تصور «الحقيقة» بما هي «اليقين»، كما حددت حقيقة «الكينونة» بما هي «الموضوعية» أو «التمثلية»، وحددت تصور «الإنسان» بما هو تصور إنسي. فكان مدار الذاتية الحديثة على الكائن (الموضوع المُتَمَثَّلُ)، وعلى الدازاين (الإنسان)، وعلى الكينونة (الموضوعية، التمثل). وبالجملة، تحدد الكائن، الذي ليس من جنس الإنسان، بالكائن المُتَمَثَّل، وتحددت «حقيقة الشيء» بما هي «اليقين»، وتحدد «الإنسان» نفسه بما هو «الذات». تلقاء هذا الأمر، نشأت مباحث متعلقة بهذه التحديدات؛ مثل مبحث «الفيزياء الرياضية» الذي حدد مفهوم «الطبيعة» الجديد (الموضوع)، ومبحث «الأنثربولوجيا» الذي حدد مفهوم «الإنسان» الجديد (الذات). وكان أن آلت هذه المباحث، في ما بعد، إلى مباحث «السيبرنطيقا» و«الهندسة الوراثية» التي حاولت «التحكم» في الكائن، بله «تصنيعه»، بما فيه الكائن البشري نفسه. هذا ولقد قابلت مفاهيم «الذات» و«الذاتية» و«الوعي» و«التمثل» و«اليقين» مفاهيم «الموضوع» و«الموضوعية» و«الشيء» و«الواقعة» و«الطبيعة» و«العالم» وغيرها.

وقس على ذلك المفهوم **الثاني** من المفاهيم التي دارت عليها الحداثة؛ عنينا به مفهوم «العقلانية»؛ إذ ما كان بالمفهوم المستقل، وإنما تعلقت به مفاهيم أخرى؛ شأن مفهوم «اللوغوس» و«الحساب» و«الفكر». . . وقد تنشأت عن هذه المفاهيم المستجدة مباحث فلسفية؛ شأن مبحث «المنطق»، ومبحث «فلسفة اللغة»، ومبحث «فلسفة الذهن»، وتطورت، في ما بعد، إلى حساب رياضي منطقي (لوجسطيقا)، وعلوم معرفة ذهنية. وكان أن قابلتها مفاهيم شكلت، على التحقيق، جزءاً منها ولم تضادها؛ شأن مفهوم «اللاعقل» و«اللاعقلانية» و«اللامنطق» و«الأمر المحال والعبثي» و«الرومانسية» و«الصوفية» و«الوجودية».

أما مفهوم الحداثة **الثالث**؛ عنينا به مفهوم «الحرية»، فلقد دارت عليه بدوره مفاهيم عدة؛ مثل مفهوم «تحرير» الإنسان اتجاه ذاته، ومفهوم «الإرادة»، ومفهوم «القوة» أو «الاستقواء» وغيرها من المفاهيم المستحدثة. . .

وتنشأت عنه مباحث؛ شأن «مبحث السيكولوجيا» الذي اختص بفحص أمر الإرادة، و«مبحث السيبرنطيقا» الذي اختص بدراسة الحركة والقوة والآلية...

لنفصّل القول، إذاً، في هذه السمات سمة سمة، ولنبدأ بأولها:

١ ـ سمة «الذاتية»

الحداثة أولاً «انتفاضة» للإنسان داخل عالم الكائن و«هزة». إنها قيام له وسط الكائن بما هو كائن شأنه أن يقول: «أنا»؛ أي بما هو الكائن الذي صار يدرك ذاته بما هو «أنا أفكر» (ego cogito)[١٦]. وبانتفاضته هذه، صار الكائن «موضوعاً» «تضعه» الذات وبها «يتقوم». وإنها لحقيقة «ثورة جذرية» في النظر إلى العالم أحدثتها الفلسفة الحديثة، بدءاً من ديكارت، وتمثلت في أن الإنسان صار يحتل موقعاً جديداً «في» العالم و«مقابل» العالم و«تلقاءه» و«ضده» ـ هذا الذي صار الآن ينظر إليه من حيث هو «موضوع» يقوم «تلقاء» «الذات»، أو قل: «يستقبلها» و«يقابلها» و«يواجهها»[١٧]. لقد صار الإنسان، بما هو «أنا أفكر»، حاضراً في كل تمثلات «الذات» وتفكراتها (cogitations). وحضوره هذا صار حضورا مؤكدا لا يطاله شك ولا تعتريه مرية. وأنى للشك أن يحوم به، وهو الذي صار يشك ويرتاب، فلا «يضع» ما من شأنه أن «يضعه» من أشياء، إذ صار من شأنه أن «يضع» كل شيء، إلا في صلة به أكيدة يقينية، ولا يقيم أي شيء، إذ يقيمه، إلا تلقاءه وبموازاته؟[١٨]

والحال أن «إنسان الأزمنة الحديثة»؛ نعني به الإنسان الذي صار يتربع على عرش هذه الأزمنة، لربما كان الإنسان الوحيد، عبر تاريخ الإنسان التاريخي، الذي صار «ذاتا»، وذلك بسبب ما اعتقده في نفسه من أنه يحقق المزية على الخلق والميزة، وذلك حد أنه صار يجرؤ على أن يخاطب بني جنسه بما أَلِفَ أستاذ هايدغر ـ هوسرل ـ مخاطبة الحضور به؛ عنينا خطاباً من

---

(١٦) Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction revue et corrigée avec le concours de Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin, collection Tel; no. 100 (Cher: Gallimard, 1986), p. 315.

(١٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 141.

(١٨) Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, les essais; 90 (Cher: Gallimard, 1958), p. 84.

جنس هذا الخطاب: «نحن، معشر الذوات» (wir, die subjeckte)[١٩]... ذلك أنه ما كان للإنسان القديم أن يعدّ نفسه «ذاتاً» أبداً ولا تجرأ على اعتباره نفسه كذلك[٢٠]. هذا، ولقد أكد هايدغر، المرار العديدة، أن تصور كنه «الإنسان» بما هو «أنا»؛ أي بما هو كائن شأنه أن «يتمثل» الكائن، أو قل: بما هو «ذات» متيقنة من أمرها، كان يبدو لأهل القدامة أمراً غريباً مريباً. فما كانوا ليعتقدوا فيه أبداً[٢١]. ما كان من شأن اليونانيين أن يعتبروا الإنسان «ذاتاً» قط، ولا كانوا يعتبرون الكائن غير الإنسي «موضوعاً». وذلك لأنه ما كان بالمكنة أن تتم خبرة الكائن، من حيث هو «موضوع»، إلا حيثما صار الإنسان «ذاتاً»؛ أي إلا حيثما صار من شأن الإنسان أن يخبر الكائن بما هو ما «يضعه» و«ينصبه» قبالته ويستقبله كما يستقبل المرآة، ويصيره له «مواجهاً» و«تلقاءً»، و«يقيمه» و«يحاكمه» و«يطالبه بالمثول أمامه» و«يفرض عليه الامتثال له» و«يهيمن عليه» و«يسيطر» و«يسود» و«يستأسد»[٢٢]. وإن جهة النظر هذه، بدءاً من مبدأ «الأنا»، لهي أمر حديث، ومن ثمة، مخالف لما أتى به اليونانيون. والذي أتى به اليونانيون هو «المدينة» (polis) لا «الذات»؛ نقصد «المدينة» من حيث هي «المعيار» و«المقياس» الذي به تتقوم الأمور وينظر إلى الأشياء[٢٣]. والشاهد على ما نقول، وضع لفظ «الذات» نفسه. إذ إن مقابل هذا اللفظ كان، عند الإغريق، هو ὑποχειμενον (Upokémenon) ـ وهو اللفظ الذي صار عند الرومان يفيد (Subjectum) ـ ما كان يعني ما صار يعنيه عند المحدثين؛ أي قصره على الإنسان وحده دون سواه. بل إن ما من كائن «قائم» هناك «منتصب»، إلا وسمّي عندهم «ذاتاً». فكان بهذا البحر «ذاتاً» والقرية «ذاتاً» والبيت «ذاتاً» والشجرة «ذاتاً» والتمثال «ذاتاً»... وما كان الإنسان ليقيم هذه الذوات أو ينصبها، إنما قليلها الذي كان هو يقيمه وينصبه؛ أي «منتوجاته»

(١٩) هوسرل مذكور في: Jean Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Epiméthée: 63 (Paris: Presses universitaires de France, 1984), p. 21.

(٢٠) Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux*, trad. de l'allemand par Pascal David; édition de Petra Jaeger, bibliothèque de Philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Millau: Gallimard, 1998), pp. 105-106.

(٢١) Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, traduit de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, collection Tel; no. 79 ([Paris]: Gallimard, 1983), p. 220.

(٢٢) Martin Heidegger, *Questions I et II*, trad. de l'allemand par Kostas Axelos [et al.], collection Tel; no. 156 ([Paris]: Gallimard, 1990), pp. 495-496.

(٢٣) Martin Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, trad. de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1971), p. 56.

و«صنائعه» (Poésis)، أما أغلبها فمنتصب بذاته «قائم» هناك عفو القيام (Phusis). وهو منتصب «ذاتاً» لا تحتاج إلى «ذات» إنسية «تقيمها» أو «تقوّمها» أو «تقوم بها»[٢٤]. وحتى عهد ديكارت، كان كل شيء قائم بذاته من شأنه أن يعدّ «ذاتاً». أما بدءاً منه، فإن «الأنا» صارت هي «الذات» بامتياز التي من شأنها أن تحد الأشياء الأخرى بالقياس إليها[٢٥]. وقبل ديكارت، كان كل شيء يعتبر «ذاتاً»؛ أي أمراً قائماً بذاته معطى سلفاً: الأحجار والنباتات والحيوانات ليست أقل شأناً من الإنسان باعتبار أنها «ذات» وباعتبار «ذاتيتها». أما بدءاً منه، فصار الإنسان «الذات» الوحيدة، وصارت «الأنا» الإنسانية «الذات» بامتياز؛ أي أنها صارت الذات الفريدة الحقة. وكان أن سُوِّيَ بين «الذات» (Sujet) و«الأنا» (Ego)، كما سوي بين «الذاتية» (Subjéctivité) و«الإنية» (égoïté)[٢٦]. هذا مع سابق العلم، أن نيتشه ـ وهو آخر الفلاسفة المحدثين ـ ما عدل مسار الفلسفة الحديثة، وذلك بأن صيّرها، مثلاً، عن الذاتية بمنأى، وإنما، بالضد من ذلك، بلغ بذاتية الأزمنة الحديثة مبلغ الكمال، وأربى بها بما كانته عند بدئها. إذ أَوَّلَ العالم بأكمله في ضوء الذات الإنسانية، وذلك بأن جعل من الجسد الإنسي «معيار» تأويل العالم[٢٧]. وبهذا ينجلي أنه سواء عند مفتتح الفلسفة الحديثة أم عند مختتمها، فإن الأمر دار على الذات الإنسانية.

ولا يفهمنّ من هذا الأمر، أن القدماء ما فكروا أبداً في أمر «الدازاين الإنسي»، ولا وجهوا الإشكال الأنطولوجي وجهة الإبانة البشرية (اللوغوس) بما هي سلوك النفس البشرية Ψuχη (Psyché) أو العقل νοῦς (Nous). كلا؛ فأفلاطون، مثلاً، رأى أن من شأن النفس أن تحاور ذاتها حول تحديدات الكينونة وتردد في نفسها سماتها؛ ما وشى عنده ببدء إدارة للمسألة الأنطولوجية على نحو من الذاتية. وبالجملة، ما من فلسفة إلا ومن شأنها أن تعمد، بغاية توضيح الظواهر الأنطولوجية الأساسية، إلى مفاهيم شأن «الروح» و«النفس» و«الوعي» و«الذات» و«الأنا»؛ وذلك مهما اختلفت طرق تقديرها

(٢٤) Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, Quadrige; 145 (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 188.

(٢٥) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 115.

(٢٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 115.

(٢٧) Ibid., tome 1, p. 508.

لأمر «الذات» وتنزيلها لها داخل نظيمتها الفلسفية. بهذا المعنى، ما كانت الأنطولوجية القديمة ـ ولا الوسطى ـ أنطولوجيا موضوعية ألغت الوعي، وإنما الذي شكل خصيصتها الأساسية أنها لم تجعل من «الوعي» أو «الأنا» الأمر الجوهري الذي عليه مدار كل شيء، وإنما نظرت إليه بما هو كائن؛ أي أنها نظرت إليه النظرة الموضوعية التي ظلت عن الذات بمنأى. والشاهد على ذلك، أن الفلسفة القديمة دار أمرها على «الإنسان» بما هو الكائن المبين عن كينونة الأشياء (اللوغوس)، لا على الإنسان بما هو «أنا» أو «ذات» مكتفية بنفسها ناهضة بذاتها. ولذلك، لم يتردد هايدغر في أن يصف الفلسفة القديمة بأنها «منطق للكينونة»، أو قل بالأحرى: «بيان للكينونة»، لا «فلسفة للذات»[٢٨].

وفي المقابل، لا يفهمن من تأكيد الحداثيين على «الأنا» أن فكرهم كان فكر «تفريد الأنا» أو تقريض «الوجود في أخصّيته وحميميته». . . إنما كان هذا الفكر يدور على «الإنسان» لا بما هو فرد منعزل، وإنما بما هو ذوبان في العمومية والغمرية[٢٩]، ذوباناً إنما صيّره قوة حكم وفيصل محاكمة للكائن[٣٠]. فليست تعني «الذاتية»، بهذا المعنى، «تفريد الأنا»، أو قل: «الفردانية». وإن من شأن مفهوم «الإنسان»، من حيث ما هو «ذات»، ألا يتعارض مع مفهوم «الأمة» أو «الشعب» أو «العرق». فكل هذه مفاهيم تجد منبعها في «الذات»، وتشي بطموح الإنسان إلى أن يكون له التمكين في الأرض.

والمستفاد من هذا، وجوب عدم الخلط بين «الذاتية» و«الأنانية»؛ بل إن الشأن في الذاتية ليكمن، بالضد من ذلك تماماً، في أن توقف زحف «الأنانية»، وذلك بأن تدمج «الأنا» في «النحن» وتغمرها فيها. فالذاتية هنا ذاتية الإنسان بما هو إنسان جامع، لا بما هو فرد معزول. وهي لا تعني: «أنا»، بقدر ما تعني: «أنا» و«أنت» و«نحن» و«أنتم» و«هم». . .[٣١] ولذلك يعتبر هايدغر أن كنه «الذاتية» الحديثة الميتافيزيقي لم يتمثل حقاً في «الأنانة» (أي في قولي: أنا أنا)، ولا حتى في أنانية الإنسان، وإنما، بالضد من

(٢٨) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 99-100.

(٢٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 72.

(٣٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 25.

(٣١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 144.

ذلك بالكمال والتمام، ما كانت «الأنا» إلا آخر ملجأ تلجأ إليه «الذاتية» لكي تنجلي.

كلا؛ ما كانت الذاتية أبداً نزعة ذاتية صرفة، ولا كانت نزوعاً لأنا معزولة. ولهذا، فإنه حينما يتعلق الأمر بفهم «ذاتية الفكر الحديث» يلزم استبعاد كل تمثل في الحكم والسلوك يكون «ذاتياً» و«أنانياً» و«فردانياً» و«وحدانياً». إنما كنه الذاتية أنها نزعة موضوعية؛ أي أنها تنزع نحو جعل كل شيء «موضوعاً» لذات تنظر فيه وتتمثله[٣٢]. ولهذا السبب، قال هايدغر: ما من نزعة موضوعية إلا وهي للأمر نفسه نزعة ذاتية. ما لا يعني أن الكائن يتحول إلى مجرد نظرة لذات معزولة وفكرة؛ أي إلى شيء اعتباطي عرضي، وإنما يقصد أن كل ما نلقاه إنما يقف أمامنا بما هو «الموضوع» الذي تقيمه «الذات»؛ أي تشهد عليه وتقومه[٣٣]. وبه يتبدى أن «الذاتية» ما كانت من الشأن الذاتي بشيء، هذا إن كنا نقصد بالأمر الذاتي هنا الإنسان الفرد من حيث وجوده الخاص وذوقه المخصوص. إنما «الذاتية» تعني هنا أن موضوعية الكائن مشروطة بذات الإنسان بما هي «الذات» التي ديدنها أن تقيم للكائنات قوانينها وشرائعها وأسسها وتعليلاتها؛ أي بما هي ما يشرط الكائن ويُمَكِّنُهُ ويقوّمه؛ بمعنى ما من شأنه أن يجعله أمراً ممكناً وقائماً. كلا؛ ما كانت «الذاتية» (Subjectivité) من «النزعة الذاتية» (Subjectivisme) بشيء؛ بل بالضد، في عهد «الذاتية» هذا يشهد الوجود الفردي المخصوص المتميز سرعة انمحائه في وحدة غمر وتشابه تام[٣٤]. أكثر من هذا، ما صار أمر «النزعة الذاتية» أمراً مطروحاً إلا بعد أن صارت «الذاتية» أمراً ممكناً، وصار الإنسان «ذاتاً»، أو قل: استحال هو «الذات» بامتياز. وقس على ذلك مسألة «أناه»، فهي لم تطرح إلا بعد أن صارت «ذاتاً»، لا ولا مسألة «المجتمع» بذاتها انطرحت إلا بعد أن طرحت مسألة «الفرد». فكل الأمور المتعلقة بحياة الفرد وصلته بالمجتمع ونزوعه الفرداني أو الاجتماعي لم تصر ممكنة إلا بفضل تبلور مفهوم «الذات». وبالجملة، من شأن «الذات» أنها سابقة عن «المنزع الذاتي»، ومن شأن «الأنا» أنها سابقة عن «الأنانية». وما كان للنزعة الذاتية ولا للفردانية أن تنشأ لولا أن قام ثمة تصور للإنسان من حيث هو «ذات».

---

(٣٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 238.

(٣٣) Ibid., tome 2, p. 239.

(٣٤) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 182.

فالنزعة الذاتية انحراف للذات وانعطاف. أكثر من هذا، حيثما بقي الإنسان «ذاتاً»، قام ثمة صراع ظاهر ضد «الفردانية» ومن أجل الجماعة(٣٥). والمستفاد مما تقدم، أنه لئن كان العهد الحديث قد شهد على ميلاد «الذاتية»، فإن «النزعة الفردانية» ما حوربت، ولا تم الإعلاء من «الشأن الاجتماعي» قدر ما حدث في هذا الزمان(٣٦).

والحال أن لكشف الحداثة عن مبدأ «الذاتية» وإدارتها عليه شؤون الفكر والسلوك البشريين تاريخاً. إذ تقلّب مفهوم «الذات» هذا عبر مراحل: كان ديكارت أول من وجه الفلسفة الحديثة وأدارها على مفهوم «الذات». ومن ثمة، كان أول من أحدث المنعطف نحو «الذات»(٣٧). ذلك أنه تصور الإنسان بما هو «أنا» (Ego)، وأناط هذه «الأنا» بالفكر، فصارت «الأنا» «أنا مفكرة» (Ego cogito). ولم يقف عند هذا الحد، بل جعل من هذه «الأنا» «الأنا» التي من شأنها أن «تفكر» بدءاً بأمر ذاتها (cogito me cogitare): إني أفكر، وأفكر أني أفكر. فالكوجيطو هنا «انعكاس» على «الذات» و«عكوف» عليها، أو قل: إنه تَفَكُّرٌ، وهو «تفكير تفكير» أو هو «تفكير بشيء يفكر» (cogitans un cogitatum).

بيد أن «ميتافيزيقا الذاتية» هذه لم تعرف بدأها الحاسم إلا مع لايبنتز. وذلك بأن صار عنده كل كائن، أنى كان شأنه، «ذاتاً»، وصارت هذه «الذات» عنده جوهراً روحياً فرداً ـ مونادا (Monade) ـ كما صار كل «موضوع»، أنى كان أمره، محدداً بذات؛ أي «موضوعاً» (Objectum)(٣٨). وبالجملة، لقد ذهب لايبنتز أبعد مما ذهب إليه ديكارت؛ إذ عند هذا ما صار «الجوهر» بعد «ذاتاً»، بينما المفكر الألماني خطا الخطوة الحاسمة(٣٩).

أما كانط، فقد ظل تحديده للذات، بدءاً، منوطاً بالتحديد الديكارتي. فالذاتية عنده، أو «الأنا» في اعتباره واعتبار سلفه، بقيت «شيئاً يفكر» (res cogitans)؛ أي «شيئاً» من شأنه أن «يتمثل» الأشياء و«يدركها» و«يصدر

---

(٣٥) Heidegger. *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 121.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٣٧) Heidegger. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 156.

(٣٨) Heidegger. *Nietzsche*, tome 2, p. 188.

(٣٩) Martin Heidegger. «Colloque sur la dialectique.» *Philosophie*, no. 69 (2001), p. 13.

أحكاماً» و«يحب» و«يكره» و«يرغب» و«يعرض»؛ أي يحقق ما سماه ديكارت «أفكار الأنا» (Cogitationes). فالأنا عنده شيء يملك هذه الأفكار. غير أن (cogitare) عند ديكارت هي دوماً (cogito me cogitare): ما من تمثل، إلا وهو: «أنا أتمثل»، وما من حكم، إلا وهو: «أنا أحكم»، وما من إرادة، إلا وهي: «أنا أريد». بيد أن كانط، إذ تبنى هذه الصيغة الديكارتية، فإنه منحها صبغة أنطولوجية أكثر جذرية، إذ جعل من «الأنا» (ego) «ذاتاً» بالمعنى المنطقي، أو قل بالأحرى: «موضوعاً» من شأنه أن «تحمل» عليه المحمولات الأخرى. وليست هذه المحمولات سوى تحديداته. وليست هذه التحديدات سوى تمثلاته. فالأنا شيء وقائعه تمثلاته أو أفكاره. وهو لا يصير «أنا» إلا بالاستناد إلى هذه الأفكار. ومن شأن «الأنا» أن تحصل على هذه المحمولات بحكم تفكرها. ولا يوجد كائن مثلها يتفكر فتصير تفكراته محمولاته على نحو: أنا أفكر، أنا أرغب، أنا أريد، . . . ولهذا قال كانط: إن الإنسان هو الحيوان الوحيد القادر على قول: «أنا». فقد تحصل أن «الذات» هنا، إذاً، «موضوع» بالمعنى المنطقي، لا يتميز عن محمولاته، وإنما هو يملكها بما هي ما يحمله في ذاته، وذلك بحكم أنه وهب ملكة الفكر. ولهذا، يعتبر هايدغر أن كانط هو أول من جعل من «الذات» «موضوعاً» ذا محمولات، فكان أن سبق بذلك هيغل الذي رام أن يجعل من الجوهر ذاتاً[٤٠].

أكثر من هذا، لولا تحديد كانط للذات بما هي وعي بالذات لما أمكن للمثالية الألمانية، في ما بعد، أن تجعل من الكائن الذي يعي ذاته الذات الحقيقية الفعلية. ولهذا أنت واجد المثالية الألمانية تسعى إلى تجلية مفهوم «الذات» في إطار جدل الوعي بالذات[٤١]. كما أنت واجد هيغل يبلغ بتصور «الذات» هذا مبلغ الإطلاقية، بحيث يسوي بين «الذات» و«المطلق»[٤٢]. ولئن ظلت ذاتية ديكارت وكانط «ذاتية مشروطة»، فإن كنه «الذاتية» إنما هو سعي دوماً إلى أن يصير «ذاتية غير مشروطة». وهذا ما تحقق لدى هيغل بدءاً ونيتشه تثنية. بيد أن كانط كان الممهد. وذلك لما هو اعتبر الذات لا «مشروطة» وإنما «شارطة»؛ أي لما هو اعتبرها «شرط إمكان» قيام «الموضوع». وكان أن عمدت المثالية الألمانية إلى تحويل هذه «الذات» إلى «عقل» مشرع لذاته مستقل؛ أي

(٤٠) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 159.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

إلى «عقل مطلق». فصار بذلك العقل واقع الأمر الواقع وكينونة الكائن؛ أي صار من كنه كل كائن أن «يتعقل». وهو الأمر الذي تحقق بداية مع فيشته الذي جعل من شأن «الأنا» أن «تضع» نفسها، بدءاً، وأن «تضع» «اللاأنا»، تثنية[٤٣]. وكان أن بلغت ميتافيزيقا هيغل بذاتية العقل قمتها، وذلك بحيث صارت هذه «الذاتية» ذاتية «غير مشروطة»، أو قل: صارت هي «أنا مطلقة». وما كانت «ذاتية» هيغل هذه (Subjectité) من «النزعة الذاتية» (Subjectivité) بشيء[٤٤]. فمعنى صيرورة الذاتية غير مشروطة أن «الشيء» كان يعتبر في العهد الوسيط «شيئاً مخلوقاً» (ens creatum)؛ أي شيئاً يقيمه الله، فكان الشيء هو المشروط والله هو غير المشروط أو قل: الشارط. لكن، حين صار الشيء «لا أنا» (Non-moi)، أو قل: صار هو «للأنا» غيراً وسوى، بقي الشيء مشروطاً، وحلت «الأنا» محل الله، فصارت بذلك غير مشروطة؛ أي أنها استحالت «أنا» مطلقة من شأنها أنها خصت بأن «تقيم» الموضوع و«تقوّمه» لا بما هي «ذاتية»؛ بمعنى «عواطف» و«انفعالات»، وإنما بفهم «الذات» هنا فهماً «أنطولوجياً» (Subjectité)، لا فهماً «وجدانياً» (Subjectivité)[٤٥].

وتلك كانت المقدمة إلى صيرورة «ذاتية العقل غير المشروطة» إلى «ذاتية إرادة القوة». ذلك أن «الذات» إذ صارت غير مشروطة، فإنه صار بمكنتها أن «تفعل» في الشيء وتحصل على «أثر» فعلها؛ أي أن «تمارس القوة» على الشيء. فكان أن صارت بذلك «إرادة قوة»[٤٦]. وببلوغ «الذات» مرتبة «العقل»، وبلوغ العقل منزلة «المطلق» بلغت «الحيوانية» أيضاً مرتبتها العليا. ذاك علّمناه مبدأ نيتشه الذي جعل من «الذاتية» «جسمية»؛ أي «إرادة قوة». وبهذا المبدأ بلغ كنه «الذاتية» سيادته المطلقة غير المشروطة[٤٧].

تلقاء تصور الإنسان بما هو «الذات»، قام تصور الكائن ـ المقابل للذات ـ بما هو «الموضوع». وما كان هذا القيام قيام تضاد، وإنما كان قيام تكامل. والحق أن الحداثة كانت عملة ذات وجهين: وجه هو «الذات»، ووجه هو «الموضوع». وكما إنها فكر قام على تصيير الإنسان «ذاتاً» (subjectivation)، فكذلك هي فكر

---

(٤٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 396.

(٤٤) Heidegger, «Colloque sur la dialectique,» p. 16.

(٤٥) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 57.

(٤٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 188.

(٤٧) Ibid., tome 2, p. 242.

قام على تصيير الأشياء «موضوعاً» (Objectivation). ومثلما الحداثة عهد «الذاتية»، فهي كذلك عهد «الموضوعية». ولذلك تحدث هايدغر عن الحداثة بما هي «عهد هيمنة الموضوعية»[٤٨]. وإن سمة «الذاتية» وسمة «الموضوعية» لتفيدان الأمر ذاته[٤٩]. ولئن كانت الأزمنة الحديثة عهد «تحرير الإنسان» نحو لقاء ذاته؛ أي عهد سيادة «الذاتية»، فإنه لم يشهد عهد قبل العهود الحديثة سيادة «الموضوعية». وإنها لموضوعية للكائن غير مشروطة، وذلك مثلما «الذاتية» ذاتية غير مشروطة[٥٠]. فثمة إذاً لعبة صيرورة متبادلة بين منزع الأزمنة الحديثة الذاتي ونزوعها الموضوعي[٥١]. ومثلما صار «المرجع» «الأنا»، فإنه صار «الموضوع» «المقابل» و«التلقاء» الذي «يواجه» «الذات» ويجابهها ويقوم إزاءها. أكثر من هذا، صار أول موضوع للذات ذاتها، وذلك ما دام أن من شأن «الذات» أن تتمثل، أول ما تتمثل، ذاتها[٥٢]. وبالجملة، صارت «كائنية الكائن»، في عهد الحداثة، تعني «موضوعيته»؛ أي صيرورته «موضوعاً»، وصارت «الذات» هي ما «يشرط» إمكان قيام «الموضوع»؛ أي صارت «اليقين» الذي إليه ترد الأشياء وبه تقاس[٥٣]. وما كنا لنعثر على «الموضوع» إلا حيثما قامت ثمة «ذات» وصارت هذه «الذات» «أنا مفكرة». هنا وحسب تبدت كينونة «الموضوع» من حيث هي «موضوعية»، أو قل بالأحرى: «وضع»؛ فلأن «يكون» الشيء هو أن «تضعه» «ذات»؛ لا بمعنى أن «تخلقه» أو «تتخيله»، ولكن بمعنى أن «تتمثله» و«تتفكره».

والحال أن الموضوع، في دركه العربي، بما هو ما يتم «وضعه»، أو قل: ما «تضعه» الذات فيتضع أمامها، مفهوم حداثي صرف ما شهدت القدامة له مثيلاً، ولا أفادت له نظيراً. ذلك أنه لئن وجد عند اليونانيين ما ساغ أن يقابل الاصطلاح اللاتيني الذي أفاد معنى «الموضوع»؛ نعني (Objectum)، والذي هو ἀντίκείμενον (Antikéménon)، فإن لا صلة لهذا المفهوم بالمعنى الحديث للموضوع، مثلما ثبت أن لا صلة للذات الإغريقية؛ أي للأمر القائم

---

(٤٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 370.

(٤٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 239.

(٥٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 72.

(٥١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 115.

(٥٢) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 84-85.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٨٥.

بذاته المنتصب، بالذات الحديثة؛ أي بالأنا. والسبب في ذلك، أن «الموضوع» اليوناني إنما معناه هو: ما يمتد من تلقاء ذاته؛ أي ما من شأنه أن «يقوم» و«يواجه» الإنسان (Gegenuber)؛ أي ما يحدث ويتفتق وينبلج أمام ناظر الإنسان ومسمعه؛ لا ما يقذفه الإنسان فيتحدد بما هو «التلقاء» الذي تلقي به الذات أمامها (Gegenstand)؛ أي «الموضوع» بمعناه الحديث. ولئن نحن اتخذنا من التمثال مثالاً، لأمكننا أن نقول: إن اليونانيين لم يكونوا ليتصوروه «موضوع» تمثل، وإنما بما هو ما يمتد أمامنا ويقوم مقابلنا مواجهنا؛ فهو ما نلقاه لا ما نقذف به[٥٤]. ولهذا يقول هايدغر: ما كان «الكائن» أبداً «موضوعاً» في اعتبار مفكري الإغريق، وإنما كان الكائن هو الأمر الحاضر الذي شأنه أن يدوم ويقوم بتلقائه[٥٥]. أما «الموضوع» الحديث، فقد صار هو ما «تضعه» الذات، وما «تقذفه»، وما «تتمثله» أمامها، و«تتصوره» و«تستقبله»... ها قد صار «التمثل» يؤدي دوراً أساسياً في الفهم الحديث للكائن، بينما غاب هذا المفهوم عند القدماء. ولما كان «التمثل» يفترض بدءاً «الوضع»؛ إذ تقوم الذات بوضع الأمر المتمَثَّل مقابلها، فإن «الموضوع» صار يعني، عند المحدثين، «ما من شأنه أن يوضع». أما اليونانيون فلقد كانوا يتصورون الكائن بدءاً من الفوزيس؛ أي بما هو ما من شأنه أن «ينبثق» و«يتفتق» و«يتبدى»، لا ما شأنه أن «يوضع» و«يتصور» و«يتمثل»[٥٦]. ولهذا حق لهايدغر القول: «ما شهد اليونانيون على موضوعات، وما كان يجب عليهم»[٥٧]، كما ساغ له القول: «ما كان للإنسان اليوناني أن اعتبر نفسه أبداً ذاتاً لموضوعات»[٥٨]، والقول: «إن اصطلاح «الموضوعية» ما كان ليسم الفكر اليوناني»، و«لم يوجود لفظ يوناني يفيد مقابل الموضوع ويقوم مقامه ويؤدي معناه»، و«لا قيام لموضوع بحسب اعتبار الفكر اليوناني. ثمة وحسب ما اعتبر أن من شأنه أن يحضر من تلقاء ذاته»[٥٩]. أما في العصور الوسطى، فإن «الموضوع» (Objectum) ما كان ليفيد أبداً الشيء الذي «أضعه» أمام ناظري، فيكون من شأنه أن يقوم «تلقاء»

---

(٥٤) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 158.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٥٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 480.

(٥٧) Martin Heidegger et Eugen Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, traduit de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy, classiques de la philosophie ([Paris]: Gallimard, 1973), p. 109.

(٥٨) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 185.

(٥٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 474.

«الذات» (Subjectum) «يستقبلها» مقابلاً لها مناظراً. ولئن أفاد معنى الشيء المُتَمَثَّل، فإنه ما أفاد الشيء المُتَمَثَّل الحديث، وإنما الشأن المُتَخَيَّل هو أفاد. فحديثنا، مثلاً، عن «جبل من ذهب» هو حديث عن «موضوع»؛ أي عن أمر وضعته الذات، بمعنى «تخيلته» و«تصورته»، وما كان لوجوده واقع متحقق. معنى هذا، أن «الأمر الموضوعي» عند الوسطويين هو، على التحقيق، «الأمر الذاتي» عند المحدثين(٦٠). فالموضوع أفاد ما أتخيله مجرد التخيل، وأتمثله محض التمثل، ومن ثمة، عنى «الشأن الممكن» لا «الأمر المتحقق»(٦١).

والحق أن هذا التبدل في دلالة لفظي «الذات» و«الموضوع» ما كان مجرد «مسألة اصطلاحية» صرفة ليس من شأنها أن تقع حولها مشاحة، وإنما شكّل «انقلاباً جوهرياً» في «دازاين الإنسان» وتغيراً أساسياً(٦٢). وهو تغير شهدت عليه مختلف منازع المحدثين في النظر إلى «الموضوع». والحال أنه مهما اختلفت مذاهب هؤلاء، فإنهم اتفقوا على تحديد «الكائن» بما هو «الموضوع». وكان أن أبلى كانط البلاء الحسن في هذا الأمر؛ إذ هو الذي أرسى دعائم المفهوم الحديث عن «الموضوع»، فسوّى بين «الكائن» و«الموضوع» التسوية، وماثل بين «الكينونة» و«الموضوعية» المماثلة، وصارت «الموضوعية» عنده تعني «الكينونة» التي تحضر، إذ هي تحضر، في فضاء «الذاتية». إنما اختلاف المحدثين في تحديد «الموضوع» وتصور كينونته عائد فحسب إلى تصورهم «الذات» التي بالإضافة إليها يقال «الموضوع». فأمرها عند كانط أنها ذات متناهية، وشأنها عند هيغل أنها ذات مطلقة؛ أي أنها علم مطلق من شأنه أن يؤلف، في وحدة، بين «الذات» و«الموضوع» معاً(٦٣).

وجب الابتدار إلى القول إذاً: إن مدار الفكر الحديث بأكمله كان بين «الذات» و«الموضوع» ومنقلبه عليهما. والحال أن لا إمكان للصلة بين «الذات» و«الموضوع» ما لم تكن ثمة لحظة تأسيسية توسطية هي التي، على التحقيق، تكون اللحظة المشكلة للموضوع؛ نعني لحظة «التمثل» (Representatio)، (Vorstellung). ذلك أنه لما ثبت أنه ما كانت «الذات» (le sujet) من «الأمر

---

(٦٠) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 115, et Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 109.

(٦١) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 59.

(٦٢) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, pp. 115-116.

(٦٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 466.

الذاتي» (le subjectif) بشيء؛ بمعنى أنها ما كانت هي «الأنانية» المنشغلة بذاتها العاكفة على أمرها، فإنه لزم أن لا تقوم ثمة «ذات» إلا في صلة بما يقابلها؛ نعني «الموضوع». ولئن حقق أمر هذه الصلة، لظهر أنها صلة «تمثل». و«التمثل» هو، بدءاً، «تمثل ذاتي»؛ أي أنه تمثل الذات لنفسها، ووعيها بأمرها. ثم إنه، تثنية، «تمثل موضوعي»؛ أي تمثل «الذات» لغير الذات؛ أي للسوى. بيد أن في كل تمثل للموضوع ثمة يقبع، قبلاً، تمثل للذات. فالتمثل، بهذا، شأن مزدوج: ذاتي، وموضوعي(٦٤). والتمثل هو الذي من شأنه أن «يضع» الموضوع. فهو، لهذا، يسبق «الموضوع» بالاعتبار، ويضعه في المقابل. ومعنى هذا، أنه ما كان للكائن أن يحضر بذاته من تلقاء ذاته، كما كان الشأن عليه لدى الإغريق. إنما الكائن عند المحدثين «الموضوع» والموضوع المُتَمَثَّلُ.

ولما كانت الحداثة قد ألحت على مفهوم «التمثل» هذا، وجعلت منه أحد أهم مفاهيمها وعمدتها لا فضلتها، فقد نعت هايدغر الحداثة بأنها عهد «أيديولوجيات التمثل»(٦٥)، أو أنها عهد «ميتافيزيقات التمثل»(٦٦). ومقتضى هذا النعت، عنده، أن الميتافيزيقا الحديثة، إذ نظرت في الفارق بين الإنسان والحيوان، ظهر لها الفارق في الاقتدار على إتيان فعل «التمثل». فالإنسان هو البهيمة القادرة على «التمثل». أما البهيمة العجماء، فما كان من شأنها أن تقتدر على ذلك. فليس من شأن الكلب، مثلاً، أن يقتدر الاقتدار على أن «يتمثل» (pré-sente) الشيء، أو أن يستحضره، فيجعله يَمْثُلُ أمامه؛ لأنه لو كانت له المقدرة على ذلك، لكانت له، بدءاً، المقدرة على درك نفسه. وهو الشأن الذي لا يتحقق له، وذلك لأنه ليس بمكنته أن يقول: «أنا»، ولا بمقدرته. بل إنه ليس بمكنته حتى أن «يقول». أما الإنسان فإنه، بحسب الاعتبار الميتافيزيقي، البهيمة التي بمقدرتها أن «تتمثل»، وبمكنتها أن «تقول». وما الإنسان بشيء آخر سوى هذين: «التمثل» و«القول»(٦٧). تأسيساً على هذا، يتبين أن الحداثة، إذ هي خبرت الكائن، فإنما أبدته من حيث هو

---

(٦٤) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 164.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(٦٦) Jean Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 73 (1989), p. 613.

(٦٧) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 58.

«الموضوع». وهكذا، صار الموضوع لا يعني الكائن «المنبثق من تلقاء ذاته» و«المنجلي بمحض نفسه»، وإنما صار يفيد معنى «الكائن المقابل القائم تلقاء الذات». وما كان ذاك بالأمر الممكن له إلا إن كان ثمة له درك. فشأن الكائن الإنسي أن يتقدم هنا إلى الكائن السوى لينقله إلى الذهن ويصيره «المفهوم»، وذلك عن طريق استيعابه ودركه؛ أي نقله من الخارج إلى الذهن، وتقديمه بغاية أن يمثل من حيث هو صورة للنفس(٦٨). ففي «التمثل» إذاً تتم ملاقاة الشيء، وإحضاره أمام «الأنا» التي من شأنها أن «تتمثل» و«تستقبل». وإذ يتم إحضاره إلى «الأنا»، فإنه يعرض عليها ويقدم إليها ويمثل أمامها ويستحضر، فيحضر(٦٩). ولهذا، لتجدن هايدغر يعمد إلى تصوير «الذات» دوماً بما هي «المحكمة» أو «الهيئة العليا» أو «الفيصل» الذي من شأنه أن تمثل الأشياء أمامه وتحضر. إن من شأن «التمثل» أن يضع الشيء أمام «الذات» وضعاً. وفي هذا «الوضع» وبه، يحصل للشيء الذي تلاقيه «الذات» أن «يقوم» و«يستقيم» و«ينهض» و«ينتصب». فمعنى أن «تتمثل الذات شيئاً» هو أن «تقيمه»، فيصير هو «الموضوع» المقابل لها. وإن لفي فعل تمثله هذا موضوعيته، بل إن كينونته ليست شيئاً آخر سوى تمثله هذا وموضوعيته، أو قل: وضعه(٧٠).

وما كان للفكر الإغريقي أبداً أن يستحضر مفهوم «التمثل» هذا. بل كان التفكير في الكائن عندهم هو إدراكه νοεῖν (Noéin)، لا بمعنى تلقيه كما يعطى، وذلك من شأن استقباله الاستقبال السالب، وإنما النباهة إليه بما هو ما من شأنه أن يعرض نفسه ويقدمها، وتركه ينوهب بحسب وجهه الذي به يتبدى ويسفر εἶδος (Eidos). فلم تكن لذلك الشجرة ولا النهر «تمثلات» في ذهن الإنسان أو حافظته أو واعيته، وإنما كانت تظهر بما هي وتبدو وتعلن عن نفسها وكأنها تخاطبه: «ها أنذا». وبالتالي، لم يكن ثمة «موضوع» حتى يحدث «تمثل»، وما كانت التجربة الإغريقية لتتضمن أن يؤدي مفهوم «التمثل» دوراً ما في وضع الكائن. ولهذا قال هايدغر: ما كان لليونانيين وعي؛ لا بمعنى أنهم ما كانوا واعين، وإنما بمعنى أنهم تركوا الأشياء بما تظهر وكما تظهر. أكثر من هذا، انبهروا بحضور الأشياء، فكان ظهورها أقوى من أن يتمثلوها، وكان غناها

---

(٦٨) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 283.

(٦٩) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 79.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٨١.

أغنى من أن يعلموها أو يدركوها. والحال كان بخلاف ذلك عند ديكارت؛ إذ ما كان من شأن الشيء أن يظهر إلا بقدر ما يظهر لي، وليس يظهر لي إلا بقدر ما أنا أتمثله. لقد كان اليونانيون يتصورن الأشياء حرة طليقة محلها انفتاح الكينونة ومجالها انفساحها، بينما لم يكن ديكارت يتصور الأشياء إلا بقدر ما تَعِنُّ له في شبكة مفكرته وحافظته. وما كان الإغريق بمختزلين لظهور الأشياء، وإنما هم، بالضد من ذلك، كانوا لها موسعين(٧١). بيد أنه بظهور الحداثة صار إدراك الشيء يعني «مساءلته»، و«تقصّي» أمره، و«بحث» شأنه، بالمعنى «القضائي» لهذه الأفعال. فالتمثل صار يستخبر عن الشيء ويستفسر عنه ويستعلم أمره، بل إنه صار ما يضمن للشيء أمنه وسلامه ويقينه. ومن ثمة، صار «التمثل» هو «المحكمة» التي تقرر بشأن كينونة الكائن، وتحدد قيمته، وتصدر حكماً في أمره، وتطالب بحضوره فيحضر، وتنشد تمثله فيمتثل(٧٢).

والحال أن لمدار الحداثة هذا على مفهوم «التمثل» تاريخاً. فعلى عتبة الحداثة قام فكر ديكارت مفتتحاً مدشناً. فكانت «الفكرة» (Idea) عنده تفيد «التمثل» بمعنييه: ما تتمثله «الذات»، أو قل: الشيء المُتَمَثَّل، وما تقوم به «الذات»، أو قل: «التمثل» ذاته. وما من «تمثل»، عنده، إلا وهو: «أنا أتمثل» (Representatio)، وذلك بما هو: «أنا أفكر». وكل أنحاء «الأنا» وأحوالها، حتى الحسية منها، إنما هي «تمثلات»؛ أي «أفكار». وبهذا صار «التفكير» هو «الفيصل» الذي يقرر بشأن «الكينونة»، وصارت «كينونة» الشيء «فكرته».

غير أن لايبنتز هو الذي أرسى دعامة مفهوم «التمثل» هذا، وذلك حين عممه على الكائن. لقد حدد «الذاتية» من حيث هي «إدراك» و«تمثل» و«إرادة». واعتبر أن ما من كائن كائن إلا وله المقدرة على «التمثل». وبهذا ينجلي أنه، بالنسبة إلى لايبنتز، ما من كائن ـ ما من قائم بذاته ـ إلا والشأن فيه أن يملك الخاصية التي كان ديكارت قد قصرها على الإنسان؛ أي «الذات» من حيث كانت «أنا أفكر». ولما كان «التفكير» «تمثلاً»، فإن ما من كائن، بالقدر الذي به يكون، إلا وهو في ذاته مُتَمَثِّل بحسب درجات ومستويات مختلفة: من أدنى كائن حي إلى الكائن الإلهي؛ أي من أغمض تمثل وأبهمه إلى أرقه وأصفاه وأشفه. بهذا، صَيَّرَ لايبنتز «التمثل» المفهوم الأساسي الذي عليه مدار

---

(٧١) Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, p. 22.

(٧٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 237.

بنية الكائن بما هو كائن. أكثر من هذا، ما كان الجوهر الروحي الفرد ـ «المونادا» بما هي الكائن المتمثِّل ـ ليعكس العالم ويتمثله كما لو كان مرآة، وذلك بدءاً من وجهة نظره من حيث هو منظور معين إلى الكون، وإنما كان من شأن الجوهر الفرد، بما هو متمثِّل، أن يتمثل ذاته، بدءاً، وبقدر ما يتمثل ذاته يكون. فهو يتمثل العالم ويمثل شيئاً ما وأمراً(٧٣).

ولئن صار الكائن معناه «الكائن المتمثِّل»، فلا غرابة أن يسوي بيركلي بين «أن يكون» الشيء، و«أن يتمثل» (esse = percipi). ها قد صارت «الكينونة» تعني «التمثل»، أو قل: صارت تقع تحت رحمة فعل «التمثل»، وقامت التسوية بين «الكينونة» و«الفكر» تسوية مشروطة بمدى إمكان إدخال موضوعية المواضيع في حافظة «الوعي» وتمثله؛ أي بمدى المقدرة على جعلها تقع تحت إمرة «الأنا» المفكرة(٧٤). وكان أن أكسب كانط هذه «الأنا»، التي من شأنها أن «تتمثل»، بعداً مهماً هو بعد «الحرية». فكنه «الأنا» الحق ليس هو: «أنا أفكر»، وإنما هو: «أنا أفعل»، أو هو: «أنا أسلك وأتصرف»؛ أي «أنا آمنح لنفسي قانون سلوكي»؛ وبهذا «أنا حر» حرية بها تكون «الذات» في بيتها وبمقربة من نفسها(٧٥). لقد صارت «الذات» المتمثِّلة تشرع لذاتها وتشرع للعالم، أو قل: إنها صارت تهب للكينونة قانونها، وتُمَكِّنُ الكائن وتُقْدِرُهُ؛ أي تجعله ممكناً قادراً. فهي بهذا «شرط» و«تحكم» و«تمكين»(٧٦). ولأن يوجد «الموضوع»، عند كانط، معناه أن «يُتَمثل». إنما «التمثلية» شرط «الموضوع»، بل هي «كينونته»، وإنما «الكينونة» «تمثل». و«تمثلية الموضوع» هذه، أو «قابليته للتمثل»، معناها صيرورته «موضوعاً» تحت التصرف(٧٧). أما شوبنهاور، فقد بلغ بالتمثل مرتبة مبدأ الميتافيزيقا الأعلى، أو قل: المرتبة الأولية التي ضاهت أوليتها أوليات اقليدس. فبقوله: «إنما العالم تمثلي»، عبّر عن كنه الفلسفة الحديثة، فأوجز العبارة وأصاب(٧٨).

هذا، ولقد عرف التعالق: ذات/ موضوع محطات تاريخية عدة. وهكذا،

(٧٣) Ibid., tome 2, pp. 359-360.

(٧٤) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 283.

(٧٥) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 161.

(٧٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 237.

(٧٧) Ibid., tome 2, pp. 184-185.

(٧٨) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 41-42.

كان ديكارت أول من أوحى بهذا التمايز، وذلك حين عزل «الأنا» عن بقية العالم، بدءاً، ثم جعلها تستيقن منه وتجعله موضوعاً لها فتصله بها، تثنية. أما كانط، فكان على التحقيق، المفكر الذي شرع للثنائي تشريعاً: ثمة «الذات» من جهة، وثمة «الموضوع» من جهة أخرى، وهما كائنان متقابلان ومتواجهان. لكن «الذات» «شيء» (res) خصيصته أن تمثلاته قائمة بذاته، وأنه يعيها ويعي أنه يملكها. والمسألة كل المسألة هي كيفية الملاءمة بين «تمثلات الذات» و«خصائص الموضوع»، والنظر كل النظر في شأن هذا التعالق. والمحقق فيه يجد أن «الذات» «تشريط» «للموضوع» و«تمكين» له و«تسويغ» و«تعليل». وبالجملة، لقد عكست فلسفة كانط التقابل بين «الذات» و«الموضوع»؛ أي التناظر بين «الإنسان» بما هو القائس، و«الطبيعة» بما هي المقيس.

والمجيل النظر في سبب هذا التحول الطارئ على نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى العالم المحيط به، يجده كامناً في أمرين أساسيين: **أولهما**؛ تبدل جهة اعتبار «كينونة الكائن». و**ثانيهما**؛ تبدل جهة اعتبار «الكائن الذي هو الإنسان». فمن الجهة الأولى، شهدت الحداثة «منعرجاً» و«منعطفاً» في طريقة معالجة مسألة الميتافيزيقا الموجهة: «ما الكائن؟»، وذلك بالانتقال من السؤال عن «كينونة» الشيء إلى السؤال عن «المنهج» الذي به نعتبرهْ. فتم بذلك الشروع في البحث عن أيقن الطرق وأثبتها. وتحول السؤال، حينها، من استفسار الكائن والاستعراف إليه إلى استبيان حقيقته واستنطاقها، ومن البحث عن «معنى» الكائن إلى البحث عن «الأساس» الذي يقوم عليه وينهض، والذي ما كان من شأنه أبداً أن يطاله شك أو تعتريه مرية (fondamatum absolutum inconcussum veritatis). وهذا التحول هو ما شكل «بدء تفكير جديد» حدد جديد الأزمنة الحديثة؛ نعني «أولوية المنهج عن النظر». غير أن سؤال «المنهج» لا يلزم دركه، هنا، بالمعنى الإبستمولوجي، وإنما يجب استشفافه بالمعنى الميتافيزيقي؛ أي بما هو طريق تحديد كنه «الحقيقة» بدءاً من تعويل الإنسان على إمكاناته الذاتية الخاصة[٧٩]. كلا؛ ما عاد السؤال هو: «ما الكائن؟» وإنما صار: «ما السبيل إليه»؟ و«ما السبيل إلى ضمان حقيقته»؟ وكان ديكارت أول من أجاب عن هذا السؤال. ولا غرابة أن تشي عناوين كتبه الأساسية عن هذا الهم المنهجي الجديد: **مقال في**

---

(٧٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2. p. 109.

المنهج، قواعد لهداية العقل، تأملات في الفلسفة الأولى، مبادئ الفلسفة (١٦٤٤)...[٨٠] فكان ديكارت، بذلك، أول من انعطف بدلالة الحقيقة الانعطافة الجذرية. صارت الحقيقة، عنده، تعني اليقين المعرفي الإنسي بالكائن((certitudo cognitionis humanae)[٨١]. ولهذا السبب، وجدت هايدغر يربط بين بدء الأزمنة الحديثة والتحول الجوهري الذي مس كنه حقيقة الفكر: تحول دلالة الحقيقة من مفهومها القدامي؛ أي بما هي «ما لاينحجب» (ألثيا) (Aletheia)، إلى المفهوم الحداثي؛ أي الحقيقة من حيث هي «اليقين» (Certitudo). إذ ما كنا لنعثر في متن أرسطو على أثر لكلمة «يقين» هذه. فما كان ثمة إمكان لوجود هذه الكلمة في ذاك الفكر. إنما «اليقين» مفهوم حديث. وهو سليل فكرة المسيحية عن «الخلاص»[٨٢]. وبالفعل، لقد ورثت الحداثة عن المسيحية يقين الخلاص (مارتن لوثر)، فكان أن انتقل هذا اليقين ليصير أمراً دنيوياً، وكانت الفيزياء هي العلم الذي به تحقق اليقين الرياضي للإنسان بالطبيعة (غاليليه)[٨٣]. لقد صار المطلوب من الحقيقة أن تُؤَمِّن الكائن الذي تم تمثله. وهو «التأمين» الذي كان يحدث في فعل «التمثل» ذاته[٨٤]. إن «تمثل الكائن»، معناه «تصييره الحق» (Verum)، مؤولاً بما هو «الأمر اليقيني» (Certum). كما صارت الحقيقة تعني «دقة التمثل»، فكان أن ارتهنت بذلك بقوة الإصابة في الحكم[٨٥] ـ وهو التعريف الذي يقدمه ديكارت للعقل الذي صار «ميزاً». ولئن كان لفظ «اليقين» (Certitudo) قد استعمل منذ عهد العصور الوسطى، فإنه ما كان ليعني اليقين المتأكَّدَ منه؛ أي الذي من شأنه أن تتأكد منه الذات تأكداً، وإنما كان يعني قيام الكائن وثباته وتحدده. أما في عهد ديكارت، فإن اليقين صار يقاس بمقياس آخر: لقد صار «الشك» هو الإجراء الذي يسمح بالتأكد من الكائن. صار اليقين هو تأثيث بيت الكائن بما هو الكائن تبعاً ليقينية الكوجيطو؛ أي تبعاً لذات الإنسان. وبهذا صارت «ذات الإنسان» الذات القائسة، وصار كل شيء يقاس يقينيته بها: إن تم إدراكه إدراكاً واضحاً ومتميزاً فهو كائن، وإلا فلا. بهذا صار «اليقين» شكل قياس

---

(٨٠) Ibid., tome 2, p. 109.

(٨١) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 313.

(٨٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 467.

(٨٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 379.

(٨٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 236.

(٨٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 40.

الحقيقة وتحديدها، فصار بذلك هو الموضع المشترك للفلسفة الحديثة الذي على أساسه تنهض الحقيقة(٨٦). وأنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك، و«التمثل» إنما يعني تصيير الشيء حاضراً للإنسان، وذلك بنقله إليه ونسبه وإضافته؟ والحال أنه بدءاً بديكارت، ومروراً بلايبنتز والفكر الحديث برمته، صار الإنسان «أنا»، وصار العالم مناطاً بها، وذلك بحيث ما عاد ثمة للعالم قيام إلا بأحكامها وفي مواجهتها؛ أي أن العالم صار موضوعاً لها. فلا تصير الأحكام دقيقة؛ أي حقة، إلا إذا قام العقل باستبيان أمرها وبفحصها وتمحيصها. ولا قيام للعقل إلا إن صار ربطاً وحساباً للشيء وإحصاء وعداً واستعقالاً(٨٧).

ومن الجهة الثانية، لم يتعلق الأمر بالتغيير الذي لحق كنه «الحقيقة» وحسب، وإنما ارتبط بذاك التبدل الذي أصاب «كنه الإنسان» أيضاً. ذلك أن جديد الإنسان الحديث، إذا ما قورن بالإنسان الوسيط، تمثل في أنه اتخذ المبادرة لنفسه في أن يُحَصِّلَ، من تلقاء ذاته وبوسائله الخاصة، يقين وأمانة شرطه الإنساني داخل الكائن برمته. فكان أن صار اليقين، بذلك، يقين الذات في هذه الدنيا يقيناً دنيوياً لا يقيناً دينونياً أخروياً(٨٨). وبعبارة ديكارت الجامعة التي بها تحددت روح الحداثة: صار الإنسان يقول عن نفسه: «أنا أفكر، أنا موجود». ما عاد الإنسان يتمذهب بمذهب معطى سلفاً، أو يؤمن بعقيدة منزلة، وإنما صار يتأكد من ذاته من حيث هو الكائن الذي وجوده أوكد الوجود، فاستحال بذلك إلى أن صار «الأساس» و«المعيار» الذي يقاس إليه كل يقين وتقام عليه كل حقيقة(٨٩). ولم يكن الأمر الحاسم هو أن الإنسان تحرر من روابطه القديمة ليحصل ذاته، وإنما كان التبدل الذي أصاب كنه الإنسان ذاته بحكم صيرورته ذاته. وما يعنيه أن الإنسان صار «الذات» الوحيدة الحقيقية اليقينية، أن ما من شيء آخر، سوى الإنسان، إلا وشأنه أن يرد إليه وأن يناط به ويوكل. بهذا صار الإنسان «مرجع» الكائن من حيث هو كائن؛ أي أنه صار مرجع كينونة الأشياء. أكثر من هذا، صار العالم بأكمله «صورة» يغزوها الإنسان(٩٠). وإن ادعاء الإنسان عثوره على أساس الحقيقة في نفسه

(٨٦) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 340-341.

(٨٧) Heidegger, *Le Principe de raison*, pp. 251-252.

(٨٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 108.

(٨٩) Ibid., tome 2, p. 109.

(٩٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 115.

واليقين بذاته، إنما اعتبره «تحريراً» له و«تخليصاً» من حقيقة الوحي التوراتية والمسيحية التي كانت تقول بها الكنيسة. وما صار الإنسان حراً في تحديد الكائن فحسب، بل صار حراً أيضاً في تحديد ما الأمر الإنسي؛ أي في تحديد كنهه. وإن تاريخه المحدث لهو، على التحقيق، التاريخ الذي نجم عن تحقيقه اليقين بنفسه، وبالتالي انتفاضاته المستمرة ضد الكائنات وكينونتها تحقيقاً لذاته وتأميناً لغاياته وأهدافه. وما قول الأنواريين بعقل إنساني وناموسه، وقول الوضعيين بنظام الواقع ومعقوليته، وعزم أتباع نيتشه على إنشاء طراز بشري جديد، واستناد الدكتاتوريين إلى مفهومي «الأمة» و«الشعب»، إلا دليل نهض على تحصيل الإنسان يقينه بنفسه وثقته بذاته وعزمه على تصيير العالم عالمه؛ أي تنصيبه لنفسه «مركزاً» لكل الأشياء و«معياراً» و«سائداً» و«سائساً»[٩١].

ذاك هو منزع الفكر الحديث «الإنسي»، أو قل: «نزعة الفكر الحديث التأنيسية»؛ وذلك بما أن الإنسية الحديثة نهضت على سيادة «الذات» الآدمية. وقد قصد هايدغر بوصف «الإنسية» هنا تلك العملية التي جعلت من «الإنسان» «مركز الكائن». وذلك مهما اختلف أفق تصور هذا الإنسان. فسواء تعلق الأمر بالحديث عن «الإنسانية»، أو إحدى ثقافاتها، أم عن الفرد وجماعته، أم عن الشعب أو مجموعة من الشعوب؛ فإن هذه الدلالة كلها تجتمع على أن تجعل من الإنسان «مركز» الكائن، وبالتالي الكائن الذي من شأنه التحكم في الكائن بما هو الحيوان العاقل الذي حرر إمكاناته وبلغ اليقين بمصيره وتأمين حياته. وما من صيغة اتخذتها النزعة الإنسانية ـ سواء اتخذت صورة سلوك أخلاقي أم شكل مسلك عن الأخلاق بمعزل، أو توارت خلف صورة أبداء قوى إنسية خلاقة ومنزع عقلاني، أم تمثلت في صورة تنمية للشخصية التنمية الثقافية، أم شكل يقظة الإحساس الجماعي، أم تربية نسكية زاهدة في الشأن الإنسي، أم شكل تجمع إنساني ـ فإن هذه الصيغ كلها تشكل جزءاً من «كنه الإنسية الحديثة» وشكلاً من أشكاله[٩٢]. معنى هذا، أن الفكر الحديث، من حيث جوهره، فكر تأنيسي. والحق أن ثمة فارقاً بين «تصور اليوناني لحقيقة الإنسان» و«التأويل الحداثي لكنهه». الأول اعتبره بالنظر إلى الكائن وبوصفه المبين عنه،

---

(٩١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 118.

(٩٢) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 466-467.

والثاني اعتبره بالنظر إلى أنه «ذات» شأنها التحكم في الكائن(٩٣). وإنه لمن نافلة القول التنبيه، هنا، إلى أن الأزمنة الحديثة تميزت بالدور الخاص الذي صارت تؤديه «الذات الإنسية»، وبالإحالة على «ذاتية الإنسان» في كل شيء شيء(٩٤)؛ بينما ما كان لكنه الإنسان أن يتصور، ولا لشأنه أن ينظر، على هذا النحو في العهد الهليني. ولذلك، نبه هايدغر إلى أمر قيام الميتافيزيقا الحديثة على تصور للإنسان خالف التصور الهليني مخالفة ضدية جوهرية(٩٥).

والمقوم لتصور الهلينيين للإنسان، يجد خلاصته في قول بروتاغوراس (حوالى ٤٢٠ ـ ٤٩٠ ق.م): «الإنسان مقياس كل شيء». والحال أننا إن نحن فكرنا بهذه العبارة، على الطريقة الهلينية التي تحمل الإنسان أمانة الإبانة عن الكائنات لا على الطريقة المحدثة التي تنطلق من اعتبار الإنسان ذاتاً، لوجدنا أن المقصود بالمقياس هنا لا يفيد معنى أن الإنسان هو «المرجع» الذي يعاد إليه ويصار إليه في كل شيء، وإنما الأمر بالضد. فما كان له أن يكون «المقياس» لولا أنه «الكائن المبين الكاشف عن الكائن». وإن لمن شأن «إنسيته» ألا تتحقق إلا على هذا الأساس؛ أي بما هو «كاشف مبين» لا بما هو «حاجب للكائن ساتر». إنما نحن المحدثين نسينا النظر في عدم انحجاب الكائن، وصرنا نعتقد أن لا إمكان للكشف عنه إلا إن قامت ثمة «أنا» بما هي «ذات»، و«تمثلت» الكائن «موضوعاً» لها «التمثل». فما الكائن عندنا بالمنكشف البائن، وإنما الكائن الموضوع المُتَمَثَّلُ. وكأن الأمر ما احتاج، بدءاً، إلى «مجال انفساح» ينفسح لنا فيه الكائن ويبين، وكأننا نحن الذين نملك شأن كينونته، فنحضره بضربة من سحر، وذلك بأن «نتمثله»؛ أي نضعه في أذهاننا وضعاً، فيتضع اتضاعاً. بينما كانت للإغريق خبرة سنية بمجال الانفساح والانجلاء هذا الذي كان الكائن يحضر فيه ويقدم نفسه. فالإنسان «مقياس» الكائن هنا، معناه أنه «كاشفه» والمبين عنه. ولا يصير الإنسان إنساناً إلا إن تحقق له هذا الكشف والجلاء. وما كانت «الأنا» εγω (Ego) لدى اليونان بمفيدة معناها الحديث؛ أي الأنا المُتَمَثِّلة التي صارت مركز الأشياء المُتَمَثَّلَة ومقياسها الذي إليه عودتها، إنما شأن «الأنا» عند اليونان أنها الاسم الذي به يتسمى الإنسان، إذ يستجيب لنداء الإبانة عن كينونة الأشياء ويلبي،

(٩٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 177.

(٩٤) Ibid., tome 2, p. 105.

(٩٥) Ibid., tome 2, p. 114.

فلا يصير بهذا المعنى «أنا» إلا بفضل هذه الاستجابة والتلبية. بهذا المعنى وبه وحده، صار بالمكنة أن يقال عن الإنسان: «إنه «مقياس» أو «معيار» أو قل: «لسان» الكائن» μετρον (Métron)؛ فلا يعرف إلا بالقدر الذي يحيل فيه إلى عدم انحجاب الكائن وامتناع استتاره وبعد استراره. هذا مع سابق العلم، أن دلالة «المقياس» هنا إنما الشأن فيها أن تفيد «الاعتدال»، وأن ما كان من شأن الإنسان أن يصير «مقياساً» إلا إذا صار «معتدلاً» داخل عالم الكائن لا يتنزل منه منزلة «المركز» أو «الحاكم» أو «الفيصل»، وصار «الاعتدال» له ديدنا، لا «طلب العلو» أو «الميزة» أو «المزية» عن الكائن[٩٦]. فالإنسان بهذا المعنى، هو مقياس حضور الكائن وتبديه وعدم انحجابه وبعد استتاره. وهو المقياس المعتدل، وذلك بالقدر الذي يكون فيه منفسحاً للشهادة على كينونة الكائن منفتحاً لها وعليها، من غير أن يصير الفيصل الذي أمامه يمتثل الكائن ولا سبب حضوره أو غيابه. هنا ما كان لنا أن نعثر على ملمح الفكر الحديث الذي يجعل من «الأنا» الفيصل الذي من شأنه أن يؤوب إليه كل كائن، ومن الذات المحكمة التي من شأنها أن يمثل أمامها الكائن وتمنحه كينونته؛ أي تصيره موضوعاً لها[٩٧]. ولهذا السبب، فإنه ما كان أبداً من الممكن أن تنشأ نزعة إنسية في العهد اليوناني العظيم؛ لأنه ما كان الإنسان قد صار بعد ما صار إليه في عهد الحداثة؛ عنينا «المركز» و«المحور» و«المقياس» و«المرجع»[٩٨].

ولما كان العهد الحديث عهد أولوية الإنسان، فإن هايدغر عادة ما اعتبره عهد تأنيس الكائن. ولما تحول اعتبار العالم، في العهد الحديث، بأن صار، بدءاً، اعتباراً في الإنسان ونظراً، فإنه عادة ما وصفه بعهد الأنثربولوجيا[٩٩]. والحال أن هذه النزعة الأنثربولوجية استبدت بالنظر الحديث، وما فتئت تستبد به، حتى عدّ هايدغر عهد الحداثة عهد سيادة النزعة الأنثربولوجية[١٠٠]. وإذ صار العهد الحديث عهد سيادة الإنسان والنزعة الإنسانية وعهد سيادة العلم بالإنسان، بما هو أنثربولوجيا، فقد صار العالم «موضوعاً» يضعه الإنسان و«صورة» يغزوها. بل إن الأنثربولوجيا معناها الحق تصيير العالم «صورة» من

---

(٩٦) Ibid., tome 2, pp. 112-113.

(٩٧) Ibid., tome 2, p. 114.

(٩٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 122-123.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٠٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 234.

وضع الإنسان واستقباله بمثل ما يستقبل المرء الصورة. أوَليست هي تأويلاً فلسفياً للإنسان الشأن فيه أن يفسر جملة الكائن ويقومه بدءاً من الإنسان ولغايته؟[١٠١] أوَليس دور الأنثربولوجيا هو تأكيد وضع الإنسان في الكوسموس وترسيخ معرفته بالعالم وتطمينها وتيقينها؟ الحق أنه لئن حدد ديكارت الإنسان بما هو ذات (Subjectum)، فإنه خلق، في الوقت ذاته، الشروط الميتافيزيقية لكل أنثربولوجيا مقبلة. فعلى رأس الأنثربولوجيات الحداثية يتربع ديكارت وينتشي بانتصاره. وإن علاقته بالأنثربولوجيات اللاحقة لهي علاقة عمدة ودعامة بما أسس عليها وقام[١٠٢].

وللنزعة الإنسية أيضاً تاريخ، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى الذاتية وعوالقها: «الموضوع» و«الوعي» و«التمثل». لقد تم التفكير، لأول مرة، في إنسية (Humanitas) الإنسان على عهد الامبراطورية الرومانية. حينها كانت تتم المعارضة بين الإنسان الإنساني (Homo humanus)، والإنسان البربري (Homo barbarus). الأول هو الإنسان الروماني الذي ينهض بالفضيلة (Virtus) الرومانية، ويجسد ما أسماه متأخرة الإغريق Παιδεια (Paidia)؛ يعني فعل «التثقيف» و«التهذيب»، بما يفيده من تعلمه للآداب والفنون (eruditio et instituo in bonus artes). وفي ذلك كانت تكمن رومانية الإنسان الروماني الحقة، أو قل: في ذاك التشذيب كانت تتمثل روحه الرومانية (Romanitas de l'homo romanus). وكانت تلك أول نزعة إنسية شهدها التاريخ. وما إنسية عصر النهضة (القرنان الخامس والسادس عشر الميلاديان) إلا إحياء (Renascentia) لرومانية الإنسان (Romanitas) وبعث لها وتجديد. وفي هذه النزعة الإنسانية الثانية بقي التعارض بين الإنسان الإنساني والإنسان البربري قائماً، وذلك مثلما قام التعارض بين الآدمي والبهيمي والأهلي والوحشي. غير أن مدلول هذا التعبير الأخير تبدل؛ إذ صار يكنّى به عن بربرية النزعة السكولائية الغوطية الوسيطة. ثم كانت الإنسية الكلاسيكية الألمانية (القرن الثامن عشر الميلادي) التي مثلها العلامة الألماني يواقيم فينكلمان (١٧١٧ ـ ١٧٨٦) والشاعران الألمانيان العظيمان غوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢) وشيلر (١٧٥٩ ـ ١٨٠٥)... ومهما تعددت أنواع الإنسيات واتخذت من أشكال ـ من «الإنسية المسيحية» إلى «الإنسية الماركسية»، ومن هذه إلى

---

(١٠١) Ibid., tome 2, p. 122.

(١٠٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 130.

«الإنسية الوجودية» ـ يبقى أن: «ما من نزعة إنسية إلا نهضت على أساس من نزعة ميتافيزيقية». تلقاء ذلك: «ما من ميتافيزيقا إلا وهي نزعة إنسية». الشأن في الواحدة منهما أن تعضد الأخرى وتسندها وتقوم عليها(١٠٣). يكفي أن نبين عن ذلك بذكر أول فيلسوف حداثي إنسي وآخره؛ عنينا بالأول ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) وبالثاني نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠). فذاك بنى مفهوم «الكائن» على «ذاتية الإنسان»، وجعل من الإنسان «المركز» و«المرجع»، وعبر عن الرغبة في تحويل «الإنسان» إلى «سيد على الطبيعة» و«ممتلك لها متربب»(١٠٤). وهذا شكّل عهد قمة «تأنيس الكائن»، وقد تمثل ذلك في تأويله العالم بأكمله بدءاً من «جسد الإنسان». وتلك هي «إنسية نيتشه» التي تعد أعلى مراتب الإنسية(١٠٥) وأقصاها وأقساها، وهي النزعة التي بلغت حد تأويل العالم بتوسل أشد المفاهيم دلالة على الإنسان وميزته عن الكائنات الأخرى؛ عنينا به مفهوم «القيمة».

والحق أن مدار الحداثة على الثنائي: الذات/ الموضوع، ولواحقه: الوعي والتمثل واليقين والإنسان، لتنجلي للناظر، بأشد إنجلائها، في بونها عن مفاهيم القدامة، وذلك بالنظر إلى المقارنات التي طالما عقدها هايدغر بين أحد أقطاب الفكر القديم ـ بروتاغوراس ـ وقطب الفكر الحديث ـ ديكارت. ذلك أن الظاهر أن أقرب مفكر إلى روح الفكر الحداثي التأنيسي هو بروتاغوراس الذي عرف عنه ادعاؤه أن «الإنسان مقياس كل شيء ومعياره»، وبالتالي تمهيده ـ المزعوم ـ لميتافيزيقا الذاتية والإنسية الحديثة. والمتحصل من عقد المقارنات أن القول: الإنسان معيار الأشياء، ما كان له ليعني، في اعتبار بروتاغوراس والفكر اليوناني بعامة، جعل الإنسان هو من «يتمثل» الأشياء، فتمثل أمام ذهنه، وتمتثل ليقرر بشأنها وينظر في كينونتها، وإنما بالضد من ذلك الأمر، شأن الإنسان أن «يكشف» عن الكائن و«يجلي» و«يبين». فالإنسان هنا «مقياس»، بمعنى أن من شأنه أن يضع نفسه في خدمة أمر بينونة الشيء أو اختفائه. فهو معيار حضور الكائن وعدم اختفائه، وذلك من غير أن تكون له على هذا الحضور أو الاختفاء سلطة أو مكنة. ولهذا السبب، فإنه لا أثر هنا للفكرة الحديثة عن ضرورة أن تتعدل الأشياء بمقاس

---

(١٠٣) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 75 sq.

(١٠٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 151-152.

(١٠٥) Ibid., tome 1, pp. 507-508.

«الأنا»، ولا أن تصير الذات هي «الفيصل» الذي يتولى «القضاء» في أمر الكائن وكينونته و«القرار» في شأن موضوعية الموضوع، على نحو ما ادعاه ديكارت، مثلاً، وتبعه في ذلك أغلب المفكرين المحدثين[١٠٦].

٢ ـ سمة «العقلانية»

وجب الابتدار إلى القول، بدءاً، إن المداخل من «الذاتية» إلى «العقلانية» متعددة:

أولها: الحق أن درك الإنسان بما هو «ذات»، والكائن بما هو «موضوع»، ما كان بالإمكان أن يحدث لولا تحول أساسي شهدته الحداثة ومس صلة الإنسان بالشيء. ذلك أن الأصل في هذه الصلة أنها صلة تاريخية، ولذلك فهي مرّت بمنعطفات ومنعرجات. وإن أهمية منعرج الحداثة لتكمن، أساساً، في توسيط الاعتبار المنهجي بين الإنسان والشيء. والحال أن هذا التوسيط هو الذي اتخذ عند هايدغر اسم «المشروع الرياضي لاعتبار الطبيعة»، أو قل: «ترييض الطبيعة»؛ أي النظر إليها باعتبار أحكام «الكم» و«الحساب» و«الضبط». وهو المشروع الذي مثلته الفيزياء الرياضية خير تمثيل. وقد سبق لنا، في ما تقدم من هذا البحث، أن قلنا: إن الإنسان وحده أوتي المقدرة على فهم كينونة الكائنات، وقلنا: إن فهم هذه الكينونة معناه ارتسام قبلي لمشروع مشروعية الكائن وبنيته الأساسيتين؛ بمعنى أنه رسم مشروع الكينونة الذي به يتبدى كائن ما وقد قذف به الإنسان إلى الأمام. والحال أن ما العلم الحديث سوى «إقامة مشروع لكينونة الكائن»[١٠٧]. لكن، دعنا هنا نتساءل: على أي أساس نهض اكتشاف الطبيعة الذي حدث بداية الأزمنة الحديثة، وذلك مثلما ارتقم في أعمال وأنظار غاليليو غاليليه (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) ويوهان كبلر (١٥٧١ ـ ١٦٣٠) وإسحاق نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧)؟ الحق أنه ما قام بحسب ما اعتقده الناس من إدخال إعمال آلية «التجريب» إلى صلب العمل العلمي بعد أن كانت هي، في ما تقدم، غائبة، أو على الأقل شبه غائبة. فالعلم القديم بالطبيعة كان علما مجرباً. وما العلم الحديث نهض عن

(١٠٦) Ibid., tome 2, pp. 110 sq-139, et Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, note 8, pp. 133 sq.

(١٠٧) Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, trad. de l'allemand par Alain Boutot; texte établi par Hermann Mörchen, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 2001), p. 81.

الاستعاضة عن خواص الأشياء المستورة بالنظر في العلاقات الكمية القابلة للحساب والضبط، فالقدامة والوساطة كانتا تحتسبان وتقيسان. وما هو قام على «التربيض» وإنما على ما يفترضه هذا. وإن الحدث الحاسم لكان هو إنهاض «مشروع» حدد، «قبلاً»، ما لزم فهمه بدءاً بالطبيعة وسيروراتها؛ أي بما هي دالة على تعالق نقط كتلية في الزمان والمكان(١٠٨).

والحق أن هذا «المشروع» ما قام، تحقيقاً، على مزيد القيمة الذي أسند لوقائع الطبيعة، ولا على تطبيق الرياضيات في تحديد السيرورات الطبيعية، وإنما هو، بالضد من ذلك، قام على «إنشاء الطبيعة إنشاءً رياضياً»، أو قل: إنه نهض على «عد المادة عداً حسابياً». وهو الأمر الذي كان من شأنه أن فتح أمام الناظر آفاق الطبيعة وقد تحددت من الجهة الكمية العددية (الحركة والقوة والمكان والزمان). فهذا «المشروع القبلي» هو الذي سمح بقيام الواقع والتجربة، وما كان الأمر بالعكس. وهو الذي أحدث الدقة والكونية، وما كان الأمر بالضد. وبتحديد الطبيعة هذا التحديد الرياضي، تحددت المناهج التي لزم إعمالها في النظر إلى الطبيعة، ونهضت بنية الجهاز المفاهيمي المستخدم، وقام إمكان الحقيقة واليقين المناسبين، واستحدث صنف التأسيس والبرهنة المطلوب، وانجلت طريقة اعتبار كينونة الطبيعة، وتبدى ضرب التبليغ المطلوب عن الطبيعة. وبه ينجلي أن «مشروع النظر الرياضي في الطبيعة» عمد، بداية، إلى تصيير الطبيعة «موضوعاً» قابلا للمساءلة والتحديد، وما عمل على «وضع» الكائن، بدءاً، وإنما عمد إلى «تحريره» بغاية فحصه ودرسه(١٠٩).

فقد تحصل أن النظر في تحويل اعتبار الطبيعة إلى «مشروع رياضي» يستلزم، بدءاً، درك معنى «التربيض». والحال أن أصل «التربيض» مشتق من اللفظ اليوناني الدال على «الرياضيات» *τα μαθεματα* (ta mathémata)، والذي يفيد ما يمكن أن يعلمه الإنسان قبلاً *μαθεσις* (Mathésis)، إذ هو يعتبر الكائن ويقيم الصلة بالأشياء. إنما الرياضيات، بهذا المعنى، تعني ما من شأنه أن يجعل من الجسم جسماً، مثلاً، فنتعرف إليه بما هو كذلك (فكرة

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٠٩) Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. de l'allemand par François Vezin; texte établi d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (1re partie) et Jean Lauxerois et Claude Roëls (2e partie), bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 1986), pp. 424-425.

«الجسمية»)، وما من شأنه أن يجعل من النبات نباتاً (فكرة «النباتية»)، وما من شأنه أن يجعل من الحيوان حيواناً (فكرة «الحيوانية»)، وما من شأنه أن يجعل من الإنسان إنساناً («فكرة الإنسانية»). والحال أنه من العلم المعلوم المسبق الذي اشتهر العلم بالعدد. فنحن نعلم «العدد» علماً مسبقاً ونخبره، قبلاً، وذلك حتى قبل أن نخبره، درساً. ومن ثمة، تم قصر لفظ «الرياضيات»، في ما بعد، على العلم بالعدد. هذا مع سابق العلم أن «العدد» شأن رياضي، لا الشأن الرياضي أمر عددي، وأن الشأن الرياضي، بهذا المعنى، سابق على الأمر العددي. ومهما تصرفت الأحوال، فقد خص الرياضي بالحسابي. وإن «المشروع الرياضي للطبيعة» ـ أو قل: «ترييض الطبيعة» ـ ليعني المشروع المسبق القبلي؛ أي تصور الطبيعة، قبلاً، بما هي مجموع من الحركات المكانية والزمانية لمختلف مراكز الجاذبية، مجموع شأنه الاتساق والانغلاق على ذاته. وبحسب هذا التصور، تصير الطبيعة، قبلاً، شاهدة على مجموعة من المفاهيم الشأن فيها أن تقاس كماً وعدداً. فالحركة ينظر إليها بما هي تغير في المكان، ولا «ميزة» لحركة أو اتجاه حركة عن الأخريات، وما من مكان إلا وهو «مساوٍ» لمكان آخر، ولا فضل، وما من لحظة إلا وهي «مكافئة» للحظة أخرى من لحظات الزمن، وليس من شأن القوة أن «تقاس» إلا بحسب «أثرها» في الحركة التي بدورها ليست سوى مقياس التغير في المكان وفي إطار وحدة الزمن، وما من ظاهرة من ظواهر الطبيعة إلا ويلزم أن ينظر إليها، بدءاً وقبلاً، في إطار هذه الأرسومة التي منها أنشئ مفهوم «الطبيعة» الجامع وعنها. أكثر من هذا، لا تعد الظاهرة ظاهرة؛ أي قابلة للعيان بما هي ظاهرة، إلا في إطار هذا التخطيط الترييضي المسبق[(١١٠)].

لقد رفض هايدغر دوماً القول بوحدة تطور العلم، مع تباين تاريخ البشرية، ورأى، بالضد من ذلك، أن العلم الحديث اختلف عن العلم الوسيط والقديم اختلافاً[(١١١)]. كما رفض اعتبار تطور العلم الحديث بحسب الاعتبار الكمي التراكمي، ونظر إليه بحسب التطور النوعي الكيفي[(١١٢)]. فما كان

(١١٠) Heidegger: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 104, et *Qu'est ce qu'une chose?*, pp. 81 sq.

(١١١) Martin Heidegger: *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; édition d'Ingtraud Görland, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1982), pp. 49-50; *Qu'est ce qu'une chose?*, et *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 66.

(١١٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 102.

جديد العلم الحديث ما ادعاه البعض من استناده ـ على خلاف علم العصور الوسطى الذي اعتبر علماً بالطبيعة «تأملياً» ما بحث إلا عن خواص الأشياء «المستترة»، وذلك بتوسل «التوهم» و«التخيل» و«العلوم المستورة» ـ إلى «الاستقراء»؛ أي إلى الانطلاق من «الوقائع». بل إن العلم القديم، شأنه في ذلك شأن العلم الوسيط أيضاً، كان يعمد إلى «ملاحظة الظواهر» و«تسجيل الوقائع». فلا شاهد، من ثمة، على أن «مراكمة الوقائع» هي الأمر الذي نهض عليه العلم الحديث، ولا مسوّغ للقول: ثمة كان «المذهب»، وهنا قامت «الوقائع»[١١٣]. فشأن «المشروع» أنه «سابق عن الوقائع»، وشأن «الوقائع» أنها «لاحقة له»[١١٤]. ووراء «الواقعة» تثوي «فكرتها»[١١٥]. والشيء نفسه يقال عن «تجريبية» العلم الحديث المزعومة. فالقدماء والوسيطون عمدوا إلى التجارب أيضاً. ولا سبيل إلى بيان الفارق بالتجربة، بل «الاعتبار» في العلم الحديث «أصلي» و«التجربة» «تبعية». وإن التحول في جهة النظر لسابق عن كل تجربة شارط لها[١١٦]. والأمر نفسه ينطبق على القول «بحسابية» العلم الحديث و«قياسيته». إذ كان من شأن القدماء أيضاً أن عمدوا إلى «الحساب» و«القياس»[١١٧]. وإن المشروع لسابق على الحساب[١١٨]. إنما بدء العلم الحديث هو طريقته في «اعتبار» الطبيعة، أو قل: «ترييضه» للطبيعة.

إن سمات العلم الحديث الثلاث المزعومة ـ علم الوقائع، علم التجريب، علم العد ـ ما كان من شأنها أن تسلّمنا إلى تبين ملمح العلم الحديث الجوهري؛ أي إلى الصلة الجديدة التي صار العلم الحديث ينسجها مع الأشياء، فيقيم «المشروع الميتافيزيقي الرياضي لشيئية الأشياء»[١١٩]. إنما بدء العلم الحديث استفسار غاليليه: كيف يجب اعتبار الطبيعة، قبلياً، وتحديدها، بدئياً، حتى تصير الوقائع الطبيعية أمراً يمكننا من ملاحظة الوقائع واستقصائها؟ كيف يجب تحديد الطبيعة، بدءاً، والتفكير بها، قبلاً، حتى

---

(١١٣) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 78.

(١١٤) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 105.

(١١٥) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 78.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٧٩، و Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 106.

(١١٧) Heidegger: *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 79, et *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»*, p. 49.

(١١٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 104.

(١١٩) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 80.

يصير مجمل هذا الكائن، أولاً، بما هو كذلك؛ أي بما هو كائن للعلم، وثانياً يصير، أساساً، قابلاً للمعرفة الحسابية؟ والحال أن جواب غاليليه كان: يلزم على الطبيعة أن تتحدد، قبلاً، بما هي «الموضوع» الذي صار يستقصى؛ أي بما هي نظام مغلق من تغيرات الأجسام المادية في المكان والزمان. وما صار يحد «الطبيعة» هنا ـ الحركة والجسم والمكان والزمان ـ يلزم أن يتحدد تحدداً رياضياً، وذلك حتى يصير أمراً ممكناً. إنما التريض تمكين للواقعة، وليس الأمر بالضد. ويلزم إقامة مشروع للطبيعة رياضي، وذلك بحيث لا تصير الطبيعة هي ما قام، بدءاً، وإنما ما شرع، أصلاً. فقد تحصل، أن علم غاليليه وكيبلر تمثل، أصلاً، في إقامة مشروع للطبيعة رياضي، لا في «ملاحظة الوقائع» أو في «التجريب» أو «الاختبار»[١٢٠]. إن مشروعهما تمثل في «إنشاء» الكائن (الطبيعة) إنشاءً فيزيائياً مادياً؛ أي أنه تجلى في التحديد القبلي المسبق لما يلزم أن تكون عليه «الطبيعة»، أصلاً، حتى تصير «موضوعاً» للدرس العلمي. وحده في ضوء «مشروع الطبيعة الرياضي» هذا، صارت «الوقائع الطبيعية» أمراً ممكناً درسه، ووحده في أساس هذا «المشروع»، صارت «الطبيعة» أمراً ممكناً العلم به. وما هذا المشروع الذي قام على مفاهيم أساسية؛ شأن مفهوم «الجسم» و«الحركة» و«السرعة» و«المكان» و«الزمان»، إلا المشروع الذي استند، أصلاً، إلى استكراه الطبيعة واستنطاقها واستقصائها، وذلك حتى تفيد هي «القياس» و«العدد» و«الوزن». وبالجملة، العلم الحديث شاهد على «أولوية الاعتبار الرياضي»[١٢١]، بل إن الأمر الرياضي هو ما صار يشكل كنه المعرفة والعلم، أو كنه قابلية الشيء لأن يعرف. وما المفاهيم الميتافيزيقية الحديثة عن «اليقين» و«التأمين» و«التسويغ» إلا نهضت على مشروع الطبيعة المشروع الرياضي، وسجلت أولوية إعمال «المنهج» على طلب «الحق»[١٢٢].

وما خواص العلم الحديث هذه المعتبرة ـ تجميع الوقائع، التجريب، الحسابية ـ إلا تابعة لاستقصاء الطبيعة قبلاً؛ وذلك بسبب من كون العلم الحديث استقصاء وبحثاً. وما كان علم الأقدمين *επιστημη* (épistémé)، ولا

---

(١٢٠) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»,* pp. 49-50.

(١٢١) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 61.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٦١.

علم الأوسطين (Doctrina)، علماً بمعنى «الاستقصاء»، وما كان فيهما موقع لاستقصاء علمي بالمعنى المحدث؛ أي مجال لاستنطاق الطبيعة واستكراهها. ولئن حق أن أرسطو كان أول من أدرك أهمية التجربة (Empéria) (Experimentia) εμπειρια، وذلك بمبادرته إلى ملاحظة الظواهر وخواصها وتحولاتها، فإن «تجريبيته» اختلفت عن «التجريب الاستقصائي» الحديث. وحتى حينما عمد القدماء والوسطويون إلى التوسل إلى الأعداد والمقاييس، فإن ما كان ينقصهم، بالاعتبار المحدث، هو إقامة مشروع لاعتبار الطبيعة حديث(١٢٣). وبالجملة، لم يعد المنهج في العلوم الحديثة مجرد أداة في خدمة العلم، وإنما هو، بالضد من ذلك، صَيَّرَ المنهج العلوم له سخرية(١٢٤).

وإن العلم الحديث لشاهد على أمر غريب: انتصار المنهج على الموضوع وتسخيره له، بل صيرورة المنهج أهم من الموضوع. أكثر من هذا، صار المنهج هو الذي من شأنه أن ينشئ الموضوع إنشاءً لا بالضد. والحق أن المنزع الترييضي القبلي طبع الفكر الحديث بأكمله، فصار المطلوب تحقيق اليقين وتحصيله. وهو الأمر الذي نجده في دعوى الكوجيطو لدى ديكارت، تلك الدعوى التي أقامت «الأنا» بما هي «الحق»، وأقامت «الحق» علة يقين الفكر. فكان أن صيرت بذلك «الأنا» متيقنة من ذاتها أشد التيقن، وكأنها الأولية الرياضية التي على أساسها يقام صرح المعرفة. ومعنى هذا، أن الحداثة صيرت الفكر واليقين أساس الكينونة(١٢٥). إن يقينية قضية الكوجيطو هي بمثابة أولوية (أنا كائن مفكر (Ego ens cogitans)) حددت كنه كل علم ومعرفة، وعينت كل ما يمكن علمه قبلاً وبدءاً؛ أي ما سمّاه اليونانيون (Mathésis). ولهذا الأمر، فإنه ما كان لأمر ما أن تتم البرهنة عليه وأن يتحدد إلا إذا كان يتضمن مثل هذا اليقين؛ أي إلا إن كان يقبل أن يصير مبحثاً للمعرفة الرياضية ومستقصى لها.

والحال أن لربط المعرفة الحديثة بالرياضيات تاريخاً. هذا ديكارت وجدناه لئن حد الكائن بما هو «الشيء الممتد» (L'extensio)، فقد حد الطبيعة بالقياس إلى ذاك الشيء الممتد الذي وضعه؛ أي بما هي «شيء ممتد»

---

(١٢٣) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 105 sq.

(١٢٤) Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, collection Tel; no. 55 ([Paris]: Gallimard, 1981), pp. 162-183.

(١٢٥) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 61-62.

(Res extensa)؛ ومن ثمة قرن المعرفة بها بترييضها. فكان أن صارت الطبيعة إذاً «تستكره» على أن تقدم أجوبة تكون عبارة عن علاقات رياضية محددة. وإنها بهذا المعنى «مستحثة» «مدعوة» لأن تتكلم بما هي جملة كتل وحركات، وبما أشياؤها صارت إلى المآل الذي صارت إليه قطعة الشمع تحت أنظار ديكارت، وكأننا به يخاطبها: «ما أنت بشيء آخر سوى شيء ممتد مطواع ومتحرك». بهذا صارت الطبيعة جملة ظواهر قابلة للحساب[١٢٦]. وقد وجدنا كانط، في ما بعد، يؤكد أن ما من نظرية تريد أن تضمن يقينيتها إلا ويلزم أن تقوم على أساس من الأنموذج العلمي الرياضي، مثلما وجدناه يعمد إلى الدعوة إلى «استكراه الطبيعة واستنطاقها وحملها على أن تجيب عن أسئلة العقل، وليس تركها [على سجيتها] تقودنا ونمشي وراءها»؛ بحسب عبارة كانط الشهيرة[١٢٧]. وقد عبّر عالم الفيزياء الألماني الشهير ماكس بلانك (١٨٥٨ ـ ١٩٤٩) عن هذا الأمر خير تعبير حين اعتبر أن «الأمر الواقعي هو الأمر الذي أمكن حسابه».

وبالجملة، العلم الحديث حصيلة أمرين اثنين: **أولهما**؛ «التأسيس»، وقد قصدنا به النظر إلى كيف يجب اعتبار «الطبيعة» حتى تصير «موضوع» دراسة وفحص، وحتى تصير «موضوعية الموضوع» والظواهر قابلة للحساب. **ثانيهما**؛ «المنهج»، ومقتضاه النظر في ما المنهج القمين باستنطاق الطبيعة واستقصائها واستكراهها حتى تفيد العلاقات الرياضية المطلوبة. بهذا يظهر أن «الكينونة» تحددت في العلم الحديث بما هي «الشي المفكر فيه»، وأن «الشيء المفكر به» تحدد بما هو «الأمر الرياضي». ما فسر قيام أنساق فكرية رياضية كان من أهم علاماتها المثالية الألمانية التي حاولت إنشاء نسق للعقل رياضي؛ أي نظيمة للمعرفة العقلية. وإن الحداثة شهدت سمة لم تشهد عليها القدامة ولا الوساطة في ما قبل؛ نعني «إرادة النسق» بما هو شأن رياضي عقلي[١٢٨]. وإن المثالية الألمانية لتُعدّ، بهذا، قمة هذا النسق الفكري الرياضي[١٢٩].

(١٢٦) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 368-369.

(١٢٧) كانط مذكور في: Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. de l'allemand par Walter Biemel et Alphonse de Waelhens; introduction de Walter Biemel et Alphonse de Waelhens, collection Tel; no. 61 (Cher: Gallimard, 1981), pp. 70-71.

(١٢٨) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 59.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٩٠.

والحال أن «الترييض»، إن تُؤمل وجد أنه، ضرب من «التعقيل»، هذا إن لم يكن صورة التعقيل المثالية. ومعنى «ترييض الطبيعة»، تصييرها أمراً «محسوباً» و«مضبوطاً» وشأناً «مرقوماً» و«معدوداً»، وجعل معنى «الكينونة» هنا إنما هو «الحسابية»؛ أي قابلية الشيء لأن «يحسب» و«يعد» و«يحصى». فما كان من شأنه أن «يعد» و«يحسب»، فهو «كائن»؛ وإلا ما كان بالكائن إن لم يقبل أن يمتثل لذلك الأمر وينضبط(١٣٠).

والحق أن المقارنة بين نظرة الإنسان الحداثي إلى «الطبيعة» ونظرة الإنسان القدامي من شأنها أن تبين عما اتسمت به الحداثة. ذلك أنه منذ اللحظة التي صيّرت فيها الفيزياء الحديثة «الطبيعة» إلى مجال «التجريب»، كانت قد وضعت، في الوقت ذاته وعلى نحو مسبق، صلة الإنسان بالطبيعة، وذلك بناءً على مبدأ الصلة الحسابية التقنية، جاعلة من «الطبيعة» مجموعة قوى وآثارها، مستحدثة من «العقلانية»، بما هي «الحسابية»، أساس النظر. فقد تحصل، أن لا انفصال، إذاً، بين النظر الفيزيائي الحديث إلى «الطبيعة» والنظر العقلاني. وإن القائل بنظر فيزيائي لا عقلاني لآتٍ بإحالة(١٣١). والحال أن اعتبار «الطبيعة»، الاعتبار الفيزيائي الرياضي، ما كان أبداً همّ الإنسان القديم. فلم تكن «الفوزيس» عنده «طبيعة» بمعنى العلم الحديث؛ أي «موضوعاً» لنظر العلوم الطبيعية واعتبارها واستقصائها، وإنما كان ينظر إلى أمر «الفوزيس» بما هي تجلي الكائن وسيادته، ومضمار حكمه وبسطه سلطته، وكان يخبر الصلة بالفوزيس بضرب من الخبرة مباشرة، متعلقاً بالأشياء والأشخاص مبيناً عنهما. لقد كانت خبرته للفوزيس ـ ولادة، تخلق، نضج، شيخوخة، موت ـ لا خبرة أحداث أو سيرورات طبيعية يُعمل فيها النظر البيولوجي، وإنما بما هي ظواهر طبيعية تشكل جزءاً من سيادة الكائن، مثلما كان ينظر إلى ذاته بوصفه جزءاً من هذا الكيان. ولذلك، فإنه ما كان من الممكن أن نسمي قدماء المفكرين الذين نظروا في كيان الطبيعة ـ الفوزيس ـ باسم «فلاسفة الطبيعة»، وإنما كانوا المعبرين عن الفوزيس المبينين عنه في جملته. وكانوا يفيدون بدلالة «الفوزيس» تلك المملكة من الكائن في كليته الذي يشمل الإنسان نفسه، والذي ما كان الإنسان سيده ولا مركزه، وإنما

---

(١٣٠) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 443-445.

(١٣١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 269.

شأن جملة الكائن أن تسود في الإنسان وحوله[١٣٢]. وهكذا، كان القدماء يرون في الفوزيس شروق الشمس وغروبها وبدو القمر واستراره ولمعان النجوم وخفوتها، وذلك من حيث هي أشياء تقوم أمام الإنسان مباشرة وتحفظ سرها، وما كان بـ «"طبيعي» العلوم الحديثة الذي صار حقيقة أمراً غير طبيعي. بل إن العلوم الطبيعية الحديثة هي التي نزعت عن الطبيعة طبيعتها. إذ ما إن وضع الإنسان المعاصر رجله على أرض القمر، حتى اختفى كنه القمر حقاً وصار إلى الاسترار، وما عاد ثمة قمر للاستسرار، وإنما صار مادة للنظر والاختبار. فمعنى «العلم» عند الإغريق إذاً هو: «دع الكائن ينفتح كما هو». وإن الإدراك (Noein) *νοειν* والفكر *ιδειν* (Idein) ـ وهما جوهر العلم عند اليونانيين ـ كانا يفيدان معنى «انفتاح الإنسان على ما وهب له»؛ أي انفساحه على «الكائن». وهو الانفتاح الذي جعل العلم يتخذ عندهم معنى «اللوغوس»؛ أي معنى «البيان عن الشيء في حضوره»[١٣٣].

ثم إن ثمة **مدخلاً ثانياً** للعقلانية الحديثة؛ وهو أن مفهوم «الذات» ما كان ليعني «الأساس الأنطولوجي» للكائن وحده، وإنما كان يفيد الأساس المنطقي أو الموضوع الذي عليه تحمل الصفات (المحمولات). فصارت بذلك بنية الحكم المنطقي الأساسية: موضوع/ محمول، موافقة للبنية الأنطولوجية الحداثية الجديدة: ذات/ موضوع. صارت الكينونة «تمثلية»؛ أي «ذاتية» أو «موضوعاً»، وصار المحمول عليها صفات الكينونة. وهكذا، صارت كلمة «الذات» (Subjectum) تفيد معنى الذات في العلاقة: ذات/ موضوع، كما تفيد معنى «الذات» في العلاقة: ذات/ محمول، وفي الوقت ذاته، انطبع مفهوم «اللوغوس» بدلالة «العقل» (Ratio) واندمغ؛ فصار الموضوع المنطقي، بما هو «الذات»، يفيد معنى «العقل»؛ أي العقل بما هو «الأساس» الثابت الحاضر في كل تمثّل ومعرفة[١٣٤]. والحال أن صيرورة «الذات» «موضوعاً» للحكم المنطقي، وبالتالي «أساسه»، إنما وجدت تعبيرها الأساسي عند كانط. فحينما أحكم مثلاً على هذه السبورة، فأقول: «هذه السبورة سوداء»، فإن المضمر هنا

(١٣٢) Martin Heidegger: *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand par Gilbert Kahn; présentation du traducteur, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1967). pp. 27-28, et *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 51.

(١٣٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 421.

(١٣٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 345.

هو أن «موضوع» الحكم ليس هو السبورة على التحقيق، وإنما هو «الأنا» التي حكمت عليها بما هي أساس الحكم وضامنته: «أنا أحكم على هذه السبورة بأنها سوداء اللون». بيد أن هذه «الأنا»، التي صارت موضوع الحكم، والتي من شأنها أن تصحب أي حكم منطقي، أنى كان نوعه، بقيت عند كانط «أنا» مُتناهٍ ومشروطة؛ أي أنها بقيت «أنا» إنسان مخلوق متناهٍ. إلا أن المثالية الألمانية صيرت هذه الذات عقلاً. إذ بدلاً من أن نقول: «أنا أحكم بأن. . .»، صار أمر القول إلى: «العقل يحكم بأن. . .». ما جعل «الذاتية» تتحول إلى «عقلانية». أكثر من هذا، صارت هاته العقلانية عقلانية غير مشروطة، وذلك بما صار العقل في المثالية الألمانية عقلاً مطلقاً. وذاك هو سر عبارة هيغل الشهيرة عن مشروعه الفلسفي بما هو رغبة في العبارة عن «الجوهر» بما هو «ذات» أو «روح»(١٣٥). والحال أن لهذا التحول قصة.

من المعلوم أن الإنسان منذ أن وجد أبان عن «الفوزيس»؛ أي عن «الكل» ـ أو «الجملة» ـ ومملكته التي هو جزء منها. ذاك هو معنى «اللوغوس» البدئي. وهو ما أبان، أولاً وبدءاً، عن كينونة الأشياء بما هو المتكلم. إذ اليونانيون لما كانوا يستعملون لفظ «اللوغوس»، ما كانوا يقصدون به «القول» أو «الكلام»(١٣٦). إنما كان قصد اليونانيين باللوغوس الإبانة عن الكائن بما هو كائن، والإرفاق به ومصاحبته. وما يرفق به إلى البيان هو مملكة الكائن الذي يسود؛ نعني نظامه ومنزلته؛ أي قانون الكائن ذاته. إنما الإبانة هنا معناها «الإبراز» و«الإظهار» و«الإبداء» و«الإشهار». ذاك أصل معنى *λεγειν* (legein). فاللوغوس يعني سيادة الكائن وقد أبين عنها وأظهرت وأبرزت. بهذا المعنى، يكون اللوغوس جزءاً من الفوزيس. ومقابل الكشف والاشتهار هذا، قام الحجب والاستتار. فدور الكشف إخراج الشيء من الحجب. وذاك هو دور اللوغوس نفسه(١٣٧). ثمة إذاً تعالق بين الفوزيس واللوغوس. فلئن كان «الفوزيس» يعني سيادة ذاك الذي لا يكف عن السيادة؛ أي انجلاءه وإنبلاجه وظهوره، فإن «اللوغوس» يعني الإبانة التي من شأنها أن تحرر هذا الانجلاء من الضمور والتستر والانحجاب. فاللوغوس إنما يعني تحرير الشيء من

---

(١٣٥) Ibid., tome 2, p. 242.

(١٣٦) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 133.

(١٣٧) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 51 sq.

انحجابه، وسحبه من انغماره، وبيانه من استراره[١٣٨]. ووظيفته هي «الإظهار» و«الإبراز» و«الإبانة»[١٣٩]. وإن من شأن الإنسان، بما هو إنسان وبالقدر الذي يوجد به، أن ينزع «الفوزيس» من انحجابها وانسحابها واسترارها، وذلك بما تبين من أمر «الفوزيس» من أنها «ضمور» و«ظهور» و«استتار» و«اشتهار»، فينقل بذلك الكائن إلى مملكة الحقيقة؛ أي يبرزه إلى مملكة الانجلاء[١٤٠]. ولهذا الأمر، لم يتعلق «اللوغوس» عند اليونانيين أبداً بمعنى «الفكر» أو «الفهم» أو «العقل» أو «المنطق»، وإنما بمعنى «الإبانة» و«الكشف» و«الإجلاء» و«الإظهار» هو تعلق. بهذا المعنى، تحصل أنه لا صلة للوغوس بالمنطق[١٤١].

والحال أن التحول الذي مس جوهر «اللوغوس»، أو قل: «الأفول» و«الانحطاط» الذي اعتراه فاعتوره[١٤٢]، إنما هو تعلق بنكتة ترجمية دقيقة. وهي أن اليونانيين كانوا قد عَرَّفوا الإنسان بأنه ζωον λογον εχον (zoon logon echon)؛ بما هو أفاد: الكائن الحي الناطق المبين، وكان أن هم عارضوا به مطلق الحيوان بما هو الكائن الحي غير المبين، أو قل: بما هو البهيمة العجماء البكماء ζωον αλογον (zoon alogon)؛ في حين أن اللاتينيين نقلوا «الحياة» هنا بمعنى «الحيوانية»، كما نقلوا هم «البيانية» بمعنى «العاقلية» (Ratio)؛ فقالوا عن الإنسان: إنه الحيوان العاقل (Animal rationale). ولم يتنبهوا إلى أن الإبانة كانت جزءاً من عالم «الفوزيس»، وذلك باعتبار أن اليونانيين اعتبروا الإنسان كائناً طبيعياً، مثل غيره من الكائنات، ليس لديه عليها من مزية سوى قدرته على الإبانة عنها وعن نفسه؛ بينما صفة «العاقلية» لم تشكل أبداً جزءاً من «الفوزيس»، وذلك بحكم «عجمة» الحيوانات وفقدها العقل، وإنما هي كانت له إضافة وفضلة[١٤٣]. هذا إذا هي لم تكن قهراً للعالم وقسراً واستكراهاً وتعنيفاً. ولهذا السبب، فإنه لم يحدث أن نشأت الصفة المنطقية إلا بعد الانشقاق الذي حدث بين الكينونة (الفوزيس) والفكر (اللوغوس). وهو المنعطف الذي أعطى الأولوية للفكر ونسي الكينونة[١٤٤]. لقد صار اللوغوس

---

(١٣٨) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, pp. 54-175.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(١٤٣) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 441.

(١٤٤) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, pp. 128 sq.

إذاً يعني اقتداراً وملكة؛ أي قدرة الإنسان على الفهم والعقل. وهي القدرة التي تعني الميزة للإنسان على الحيوان. والحال أنه لئن بدأ حدوث هذا التبدل في العهد الروماني وشهد غايته ومتمه في العهد الحديث، فإن اليونانيين أنفسهم ما كانوا منه ببراء. وما كان هايدغر بمستبرئ لليونانيين مطلق الاستبراء. ذلك أنه لئن كان أوائل مفكري اليونان قد تصوروا «الكينونة» بما هي «فوزيس»؛ أي بما هي ما من شأنه أن «ينبثق» و«ينبلج» و«ينفتح» من تلقاء ذاته، فإن أواخرهم تصوروا «كينونة الشيء» بما هي «فكرته» ἰδέα (Idea). ومن ذاك العهد صير إلى غلبة الفكرة المنطقية على الكينونة الطبيعية. وإن الممهد لذلك لأفلاطون، وإن الخاتم عليه لهيغل ـ هذا الذي تصور «واقعية الواقع»؛ أي الكينونة، بما هي الفكرة المطلقة[١٤٥]. ومهما تصرفت الأحوال، فإن «الفكرة» الأفلاطونية ما كانت لتفيد «الشيء»، وإنما هي «وجهه» أفادت، وأفاد «الوجه» «النظر»، فصير شيئاً فشيئاً إلى التخلي عن الكينونة وإحلال صورتها أو فكرتها محلها. أكثر من هذا، جعلت الفكرة هي الكائن الحق، وجعل الكائن مجرد وهم؛ أي ما ينبغي ألا يكون، وما هو غير كائن على التحقيق، وذلك ما دام يشوه «الفكرة» ـ أي «وجه» الشيء ـ بتحقيقه وتجسيده في المادة، مثلما من شأن العصا أن تشوه وجه الخشب. مقابل ذلك، صارت «الفكرة» تعني «المثال» أو «الأنموذج». وبهذا قام الشرخ بين «الفكرة» ـ التي صارت هي «الكائن الحق» أو «المثال» أو «الأصل» أو «النسغ» ـ و«الكائن» الذي لم يعد، على التحقيق «سوى «النسخة» أو «الصورة» أو «الشبه» أو «الكائن المسيخ»[١٤٦].

ولقد رافق هذا التحول في دلالة «الكينونة» تحول في دلالة «اللوغوس» من معنى «تحصيل الكائن والإبانة عنه» إلى قصره على اللغة بما هي سبيل الإبانة الأوحد. وكان جديد الأزمنة الحديثة أنها حولت الإبانة عن الشيء إلى حكم منطقي عليه، وجعلت من الحكم المنطقي شكل الفكر الأساسي والأوحد[١٤٧]. تأسيساً عليه، صار «اللوغوس» هو التحديد الكنهي والمعياري للقول، وآل القول الفلسفي إلى قول منطقي. وبه انفصلت حقيقة الشيء؛ أي كشفه وبيانه، عن الشيء، وصار القول في الشيء تعمية عنه. كما صار

---

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(١٤٧) Heidegger. *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 135.

«اللوغوس»، إذ هو أفاد معنى «القول»، مجال التقرير بصدد حقيقة الشيء، وبالتالي مبدأ تقرير كينونته؛ أي صار يفيد معنى «الحكم» و«القضية المنطقية» ومجال الحقيقة بما هي «المطابقة». ها قد صرنا إلى عبارة أرسطو التي أعلن فيها أن «اللوغوس»، بما هو القضية المنطقية، هو ما يمكن أن يكون حقاً أو باطلاً، لا الإبانة عن الشيء وكشفه، وها الحقيقة التي كانت تعني، أصلاً، «اللا ـ انحجاب» أو عدمه (Alethea)؛ أي حدث انكشاف الكائن من تلقاء ذاته، صارت الآن صفة تحمل على «اللوغوس». ها قد صار «اللوغوس» مرجع الحقيقة، ومن ثمة مرجع الكائن، بل الكينونة. لقد أصبح «اللوغوس» يفيد «قول شيء عن شيء»؛ أو قل: «نسبة شيء لشيء»؛ أي القضية المنطقية، وصارت أنحاء نسب الصفات إلى ذات القضية، أو بالأحرى موضوعها (الكائن)، مقولات. بدءاً من هذا صارت دراسة الكينونة وتحديدات الكائن، بما هو كائن، تعني دراسة المقولات ونظامها[148]. ها قد بدأ إذاً عهد «سيادة المنطق»[149]، أو عهد «بسط الفكر سيادته على الكينونة»[150]. وهو العهد الذي بلغ ذروته مع هيغل الذي حول الفلسفة بأكملها إلى منطق، وذلك بعد أن كان كانط، الذي اعتبر المنطق أمراً مكتملاً، قد مهد له[151]. بهذا صارت «الفوزيس» «فكرة» أو «مثالاً»، وصارت الحقيقة «مطابقة»، وصار «اللوغوس» «قضية»؛ أي محل الحقيقة بما هي «المناسبة» و«المطابقة»، وبما هو «أصل» المقولات و«المبدأ» الذي يحدد إمكانات الكينونة. وبهذا صارت الفكرة والمقولات المبدأين اللذين يحددان فكر الغرب وسلوكه وتقويمه للأشياء[152].

وكان أن ترتب عن هذا الأمر، استئثار المنطق بالفكر وتصييره له خدوماً، مثلما كان من شأن «المنطق» أن صار يفيد معنى «العقل». وقد أبلت المسيحية البلاء الحسن في هذا الاتجاه. ذلك أنها لئن كانت قد ميزت «الفكر» أو «التعقل» (Intellectus) عن «الإيمان» (Fides)، فإنها لما كانت قد اعتبرت الكائن مخلوقاً للإله؛ أي شيئاً قد تم تصوره مسبقاً تصوراً عقلانياً، فقد سهل

---

(١٤٨) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, pp. 190-191.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

على الفكر اللاحق أن يصير فكرة المسيحية فكرة دنيوية، وذلك بأن يحل محل «الخالق» الإلهي «العقل» البشري بما هو «المطلق» الذي تنزّل منزلة الإله[١٥٣]. ففكرة «الخلق» هذه كانت أخطر ما أفادت به المسيحية العلم الحديث. ذلك أنه إن كانت صلة اليونان بالفوزيس صلة: «دعها تتفتح فهي أبدية ما خلقها أحد»، فإن المسيحية أوحت بفكرة «الخلق»؛ أي بالتصور التعقيلي المسبق الذي ألهم فكرة «الحساب» و«الضبط» و«الدقة»[١٥٤]. فقد تحصل أن المسيحية، إذاً، بتأكيدها أن ما من كائن إلا وهو كائن مخلوق (Ens creatum)؛ أي متصور تصوراً مسبقاً في العقل الإلهي (Intellectus divinus)، فإنها جعلت من الأشياء أشياء بقدر ما تكون مطابقة لفكرة خلقها تكون حقة. ولما كان العقل الإنساني (Intellectus humanus) أيضاً كائناً مخلوقاً؛ أي ملكة وهبها الله للإنسان، فإنه كان عليه أن يكون مطابقاً لفكرته. وليس له ذلك إلا بتحقيقه، في أحكامه، التطابق بين «ما يتصوره» و«الشيء» الذي يلزمه بدوره أن يكون مطابقاً للفكرة. ما جعل حقيقة المعرفة البشرية متعلقة بمطابقة الفكرة الإلهية. بهذا صارت «الحقيقة» (Veritas) مطابقة الشيء «المخلوق» (Adaequatio rei) (creandae) مع «العقل الإلهي»، وصارت هذه المطابقة هي التي تضمن الحقيقة بما هي المطابقة بين الذهن البشري والشيء المخلوق. وكان أن عملت الحداثة على تصيير هذا التصور تصييراً دنيوياً، وذلك بحذف فكرة «الخلق» اللاهوتية وتعويضها بفكرة «النظام الرياضي الكوني» (Mathesis Universalis)؛ بحيث صار العقل الرياضي ناظم الأشياء التي استحالت «موضوعات»، ومقيم شرعته وشرعة فهم الأشياء ومقوم عمله بما هو عمل منطقي. فكان أن صار المطلوب لا أن يتوافق الشيء مع فكرته الأخروية، وإنما أن يتناسخ مع فكرته كما يتصورها الذهن البشري. وبعبارة المحدثين: أن تتوافق الموضوعات مع معرفتنا بها. ما تضمن تصوراً مستحدثاً للإنسان بما صار الكائن المالك للعقل والمحقق له في الخلق[١٥٥].

وأخيراً، ثمة **مدخل ثالث** لعقلانية الأزمنة الحديثة، بعد مدخل «مشروع الطبيعة الرياضي» ومدخل «المنطق»؛ نعني به مدخل «التمثل». لقد علمنا أن الفكر الحديث صار فكراً تمثلياً. والحال أن ما من فكر تمثلي إلا وشأنه أن

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(١٥٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 368.

(١٥٥) Heidegger, *Questions I et II*, pp.165 sq.

يشغل نفسه دوماً بالبحث عن «الأسباب» و«البواعث» و«العلل». فهو، من هذه الجهة من الاعتبار، فكر «تعليلي» «تعقيلي» «تسويغي» من شأنه أن يبحث للموضوع الذي يتمثله عن «مسوغ» أو «مبرر» أو «علة». وإنه لمشغول بإرجاع الأشياء إلى أسبابها المعقولة، أو قل: إنه مهووس بأمر «استعقال الأشياء» و«تسويغها» و«تبريرها» و«تعقيلها». ذلك علّمناه مبدأ «التسويغ» و«التبرير» و«التعليل» (Principium reddendae rationis)؛ أو قل بالقول المختصر: مبدأ «الاستعقال». فما من شيء يتمثله العقل إلا وعليه أن يتمثل علته، أو قل: أن يسوغ وجوده، ويبرر مقامه، ويستعقل منزلته. وليس المبرر والمسوغ والمستعقل هنا سوى الإنسان نفسه بما هو «ذات» عارفة[١٥٦]. ذاك هو «مبدأ التعقيل»، أو قل: «مبدأ العلة الموجبة للشيء» (Principium rationis) ـ الذي مفاده، سلباً، أن لا شيء بلا سبب أو علة موجبة (Nihil sine ratione)، وإيجاباً، أن لا شيء إلا وله علة تسوغه أو سبب يوجبه (Omne ens habet rationem) ـ أو قل على التحقيق: «مبدأ الاستعقال» بما هو طلب معقولية الشيء؛ أي طلب سبب قيامه ومنشأ أصله وعلّة كيانه. وإن العلة لعلة معطاة؛ أي مطلوب منها أن تُقَدَّمَ وتُعطى للإنسان الذي يتمثل الشيء؛ أي للإنسان بما هو الكائن المفكر.

والحال أنه، على عهد زمن الحداثة هذا الذي هو زمننا، فإن مبدأ «الاستعقال» هذا صار يتوسط بين الإنسان الذي يفكر وعالمه؛ وذلك حتى يجعل له التمكين في العالم. فلا شيء من شأنه أن «يوجد» ما لم يتم «تبريره» و«تعليله» و«تسويغه» في قضية منطقية تستجيب لمبدأ «العقل» بما هو مبدأ تعقيل الشيء. وبحسب هذا المبدأ، فإن العلة لا يعثر عليها، أنى كان، في الأشياء غير المحددة، وإنما هي تبنى وتنشأ وتقدم للذات وتمثل أمامها حتى تنظر فيها. فالمستعقِل هنا الإنسان، وهو المستعقَل له أيضاً، ولا قيام للشيء إلا بعلته. هذا مع سابق العلم، أن هذا المبدأ هو مبدأ أنطولوجي من شأنه أن يحدد ما به يقوم الشيء ويكون، أكثر مما هو مبدأ إبستمولوجي معرفي من شأنه أن يبين عن الطريق إلى معرفة الشيء[١٥٧].

والحال أن مبدأ «العلة الموجبة» هذا الذي ذكرناه لهو «المبدأ الأعظم والأكبر والأنبل» الذي قامت عليه الحداثة بجملتها ونهضت

(١٥٦) Heidegger, *Le Principe de raison*, pp. 44-79.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣ و٨٨ ـ ٨٩.

(Principium magnum grande nobilissimum). فهو المبدأ الذي صار يقرر ما يمكن قبوله من الكائنات بما هو «موضوع تمثل»، أو قل: بما هو «كائن». لقد صار هذا المبدأ مبدأ كل تمثل؛ بمعنى آخر: صار التمثل تمثلاً معقولاً موجهاً بالعقل ومن طرفه. ولم يعد «التعقيل» يفيد «التسويغ» و«التعليل» و«التبرير» وحسب، وإنما صار يفيد أيضاً «الدقة» و«الحساب» و«الضبط». وصارت هذه على التحقيق، «أساس تأمين الكائن»، فلا تأمين للكائن إلا بحسابه[١٥٨]. وإن قوة هذا المبدأ صارت تدمغ بدمغتها الأكثر حميمية، والأكثر سرية في الوقت ذاته، العهد من التاريخ الغربي الذي صار يسمى «الأزمنة الحديثة»[١٥٩]. وبالجملة، لقد صار الإنسان الحداثي حيواناً مستعقِلاً مستعقَلاً؛ شأنه أن يعقل الأشياء، وعليه أن يصير هو نفسه متعقَّلاً أو معقولاً. وإنه للكائن الذي من شأنه أن يتعقل؛ بمعنى أنه الكائن الذي ديدنه أن يحسب. فهو الكائن الحي الحاسب الذي يحسب مع الأشياء يعدها ويعدلها ويعد لها العد والتعديل والإعداد[١٦٠].

لهذه المداخل مجتمعة، مثلما عد هايدغر العهد الحديث «عهد الذاتية»، فإنه عدّه أيضاً «عهد العقلانية». فقد اعتبر أن: «سمة الفكر الحديث أن مداره على مجال العقل»[١٦١]. ليس هذا وحسب، وإنما الميتافيزيقا بمجمل تاريخها قائمة على أساس من العقل؛ بمعنى أن تأمل الكائن بما هو كائن في جملته ـ ذاك حد الميتافيزيقا ـ قد تحدد، أصلاً، بما هو القابل للتعقل والنظر المنطقي؛ أي بناءً على الثقة في العقل. فالميتافيزيقا الغربية بأكملها إنما نهضت على الإيمان بأولوية العقل. وبما أنه أمكن تحديد «العقل» بما هو أمر منطقي، فقد ساغ القول: إن الميتافيزيقا الغربية هي المنطق؛ بمعنى أن كنه الكائن، بما هو كائن، يتقرر بدءاً من دائرة «الفكر» ومجال «المنطق» ومضمار «العقل»[١٦٢]. ولهذا الأمر، فإنه ساغ لنا عقد المقارنة بين القدامة ساعة بدئها والحداثة عند مولدها، وذلك بالقول: إن الأقدمين، مثلما هم لم ينشئوا «فيزياء» أو «فكراً فيزيائياً»، فكذلك ما قالوا

---

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(١٦٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 412.

«بالعقلانية»، ولا أقاموا «فكراً عقلانياً»[١٦٣]. أما المحدثون، فإنهم كانوا على الضد من ذلك والنقيض.

والحال أن لهذه العقلانية الحديثة تاريخاً. وتاريخها يبدأ بديكارت. ذلك أنه منذ تحديد ديكارت العقل بما هو (Cogitatio)، صار «العقل» هو ما يحدد كنه الإنسان، وصار الإنسان يحد بكونه «ذاتاً عاقلة». أما من قبل، فكان الإنسان يحد بما هو الكائن الحي المبين. ها قد صار الإنسان حيواناً عاقلاً (Animal rationale)؛ أي كائناً وُهب العقل. ولئن أضفنا إلى هذا العقل «الذات»، أو «الأنا»، صارت العقلانية تحتل المحل الأرفع، وصار لا فكر إلا فكر «الذات» و«العقل». على هذا الأساس، بنيت المعرفة الحديثة بأكملها، وإليه استندت. لقد صار العقل متعلقاً بالأنا المفكرة، وصارت هذه المبدأ الأعلى الذي الشأن فيه أن يوجه المعرفة بالكائن، وأن يحكم العلم بالكينونة[١٦٤]. والحق أن كانط لم يعمل إلا على السير بعقلانية ديكارت إلى نتائجها المنطقية. فلم يعلم له وجه تفكير آخر سوى التفكير بتوسل المقولات؛ أي التفكير المنطقي. وقد نظر إلى هذا الضرب من التفكير كما لو كان قدر العقل البشري المحتوم (Fatum). ما أفاد أن الطبيعة البشرية تحددت عنده بما اقتضاه ميراث الميتافيزيقا القديم؛ أي بما علم من أمر لزوم كنه الإنسان أن يكون حيواناً عاقلاً[١٦٥]. غير أن مفهوم «العقل» هذا ظل لدى كانط مفهوماً مشروطاً متناهياً ولم يعرف تقديسه، بله تأليهه، حتى عهد المثالية الألمانية التي صيرت العقل الإنساني عقلاً غير مشروط؛ أي عقلاً مطلقاً. وتلك كانت قمة العقلانية الحديثة.

٣ ـ سمة «الحرية»

اعتبرت الحداثة «المنعطف» ـ بله «القطيعة» ـ التي أحدثتها مع هيمنة الكنيسة على مظاهر النظر والعمل «تحريراً للإنسان نحو لقاء ذاته»؛ أو بالأحرى، تحريراً للدازاين الأوروبي وتخليصاً له من ميراث كنسي ثقيل. ففي «الحرية الجديدة» صارت الإنسانية تريد أن تتأكد من ذاتيتها، وأن تدع ملكاتها

---

(١٦٣) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 130.

(١٦٤) Heidegger: *Nietzsche*, tome 2, p. 194, et *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 116.

(١٦٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 194.

تتفتق، وذلك بغاية أن يكون لها «التمكين» في الأرض(١٦٦). فما صار الإنسان يعنيه بما هو إنسان، وما صار مكمن أنانته، إنما هو تحدد بدءاً من هذا «التحرير». وإن «الحرية الجديدة» قامت بعتق الإنسان من اليقين السماوي الموحى به، القائم على فكرة «الخلاص الأبدي والشخصي»، وذلك إلى غاية تحقيق الإنسان ليقينه بذاته، وبمصيره، وبمهمته في هذا العالم. فما عاد بمقدرة المسيحية، وإن استمر وجودها وتجدد، أن تشكل «معنى» الإنسان و«كنهه»، وإنما صارت، بالضد من ذلك، حداً سالباً؛ أي أنها صارت ما صارت الحرية الجديدة تقوم بالضد منه. فكان أن فقدت المسيحية، بهذا، المقدرة على تشكيل التاريخ الإنسي وصناعته. وبهذا التحرير انعتق الإنسان من الناموس السماوي الذي مثلته الحقيقة المنزلة التوراتية والمسيحية.

والحال أن الحرية الحديثة ما كانت تحرراً من المسيحية وحسب، وإنما كانت تحرراً «ثلاثياً» على التدقيق: كانت، **أولاً**، تحرراً من النظام الغيبي وعقيدة الكنيسة المسيحية، وتحرراً، **ثانياً**، للإنسان من الانغمار في الطبيعة وقد تصورت بما هي عضوية شأنها أن تلف ما يقع في كنفها وتغمره كل الغمر، وتحرراً، **ثالثاً**، للفرد من الانغماس في الجماعة وإرادة له في إعادة تنظيم صلته بها وفق مفهومه الجديد عن «التعاقد» الحر(١٦٧).

والحق أن ما من حرية حقة إلا وما كانت مجرد انعتاق من آسار الالتزامات والإلزامات، وإنما هي، بالأولى، تحديد لكنه «الحرية» كانت. وهو الأمر الذي حققته الحداثة، إذ قامت على مبدأ: أن يصير الإنسان حراً، معناه أن يستعيض عن يقين الخلاص ـ الذي ما انفك يعين له حقيقة كل شيء ـ وذلك بوضعه ليقينه الخاص به. وإن «الحرية الجديدة» معناها أن الإنسان صار بنفسه يمنح نفسه قانونه ويختار شرعته. معنى «الحرية»، إذاً، هو أن تضع «الذات»، من تلقاء ذاتها، ما هو «ضروري» لها و«شرعي» و«إلزامي». وبهذا التشريع للذات، وبه وحسب، يصير الإنسان هو محدد «كنه» الإنسان نفسه وسيد ذاته. ومن ثمة، تصير له القوة والمكنة والمقدرة على الأشياء، بل إنه لا

---

(١٦٦) Ibid., tome 2, p. 256.

(١٦٧) Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à la pensée de l' *Ereignis*,» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 84 (2000), p. 306.

يصير إلا هذه القوة ذاتها، إذ تتحرر هي من إسار ما كان يقيدها[١٦٨].

فقد تحصل، أن مقتضى «الحرية الحديثة»، إذاً، هو أن صار فكر الإنسان ـ ومن ثمة قواه الخلاقة وملكاته ـ القانون الأساسي للأشياء ذاتها وناموسها. ها قد صار بمكنة الإنسان غزو العالم، وذلك بتوسل المعرفة والفعل البشريين. وها قد صار «الاقتصاد» تحقيقاً لقوة خاصة في علاقة مع التقنية التي لم تعد مجرد اختراع للأشياء واستصناع لها واستعمال، كما كان حالها، وإنما صارت تشكيلاً للأشياء وتحقيقاً. كما صار «الفن»، بما هو التعبير عن هذه الحرية، مسألة إبداع بشري. وها قد اندفع الإنسان بكل جوارحه لغزو العالم. لقد صار الإنسان يخلق بحرية ويحقق ذاته عبر خلقه، وصارت العبقرية ناموس الوجود الإنسي الحق. ثم إن استقبال الفن والتمكن منه صار متعلقاً بذائقة الإنسان الحر[١٦٩].

وكان أن رافقت هذه الحرية إرادة ورغبة. لقد صار الفكر الحر شرعة الكينونة والمتحكم فيها؛ أي صارت الكينونة إرادة للإنسان ودراية وصار الفكر الإنساني «محكمة» الكينونة التي عليها أن تمثل أمامها وتمتثل[١٧٠]. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن تحرير الإنسان صار يعني إيكاله إلى حريته داخل الكائن برمته، بل جعله الكائن الحر الوحيد[١٧١]. والحق أن تحرير الإنسان داخل عالم الكائن ما كان ليفيد شيئاً سوى إطلاق يده في الكائن؛ أي استئثاره بالكائن وبسرّ صنعته واستصناعه ووضعه وتنصيبه. وإن تأكد الإنسان من تطور ملكاته، وتفتق مقدراته، التطور المخصوص والأعلى والمطلق، وذلك إلى الحد الذي لا يتناهى وإلى الحد الذي يضمن له المكنة في الأرض، كان السر الذي حفز إنسان الأزمنة الحديثة إلى الانتفاض، الانتفاضات المتكررة المتجددة، داخل عالم الكائن، وذلك تأكيداً لذاته، وإبرازاً لملكاته، وطمأنة لطرق عمله وتسييره وتوجيهه وأهدافه. لقد صار الإنسان، إذاً، هو من يصوغ إلزاماته ويقيم ضروراته؛ وذلك سواء تمثلت هذه الإلزامات والضرورات في صورة رؤى العقل البشري وشرعته (الأنوار)، أم

---

(١٦٨) Heidegger: *Nietzsche*, tome 2, p. 116-117, et *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 139.

(١٦٩) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 63.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٦٥.

اتخذت لها شكل ضرورات الواقع ولوازم تنظيمه تنظيماً عقلياً وإيالته (الوضعية)، أم ظهرت بما هي ضرورة نمو وتطور الأمة أو البروليتاريا أو شعوب معينة أو أعراق محددة (مختلف الدكتاتوريات الحديثة)، أم تصورت، أخيراً، في هيئة ضرورات تطور الإنسانية جمعاء (النزعة الإنسانية الحديثة) أو ضرورات إنشاء طراز بشري جديد (فكر نيتشه)(١٧٢).

والحق أن مبدأ «حرية المحدثين» هذا إنما انبنى على أساس ميتافيزيقي. ومفاد هذا الأساس، أن الإنسان، بدءاً، إرادة. ومعنى «الإرادة»، هنا، أن الإنسان بتوسله إلى آلية «التمثل»، إنما كان من شأنه أن يحضر «الطبيعة» أمامه بغاية أن «تمثل» و«تتمثل»، ويضع أمام ناظريه العالم بما هو «الأمر الموضوعي» المقابل، ويقيم نفسه المقام الذي يجعله في «مواجهة» العالم. أكثر من هذا، إنه بتوسله المنهج الرياضي صار من شأنه أن «ينتج العالم» و«ينشئ الطبيعة» ويستصنعها. وحيثما ظهر له النقص بشيء قومه، وحيث بدا له العوز في أمر أكمله، وأينما لاحت له الحاجة أتمها. وإن في ذلك لاستكراهاً للشيء على أن «يمتثل» أمام «الذات»، وإنتاجه حيثما أحوج، وإعادة إنتاجه حيث ما أعجب.

هي ذي الإرادة الإنسانية تنجلي في كنهها الحق.-وبهذا ينجلي أن الإنسان الحديث تحدد كنهه، إذ تحدد، بما هو «إرادة». والحال أنه إن نظرنا إلى النباتات والحيوانات لوجدناها مجرد «رغبة غامضة»، أما الإنسان فهو «إرادة بينة». إذ ما كان من شأن النبتة والحيوان «أن يريدا» أمراً؛ وذلك بالقدر الذي يعني حضورهما في هذا العالم قضاءهما «حياة خاملة». فهما ما كان من شأنهما أن يستحضرا الشيء، من حيث هو شيء، ولا كان من أمرهما أن يصيّرا «الكائن» «موضوعاً»، لا ولا هما كانا يقتدران على المخاطرة بتمثله؛ وذلك لا لنقص فيهما، وإنما لكنه كينونتهما التي تجعل منهما كائنين مندمجين بالطبع في فسحة الكينونة. ولذلك، فإنهما ما كان من شأنهما أن يدركا أبداً «الغير» أو «السوى» بما هو شيء مخالف للذات وقد أتى ليتضع أمامهما اتضاعاً. وإن من شأن شجرة السرو، مثلاً، ألا تتجاوز أبداً خط إمكانها وحد جوازها. وإن من شأن شعب النحل مثلاً أن يسكن في مكانه، فلا يتعداه. وحده الإنسان، بما حق من أمره أن من شأنه أن يكون حيواناً مريداً، يمكنه

(١٧٢) Heidegger: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 139, et *Nietzsche*, tome 2, pp. 117-118.

أن يتجاوز إمكانه. فكونه الحيوان المريد، إنما يقتضي منه فرض ذاته على مجمل الكائن تلقاءه وضده. وما مجمل الكائن هذا أو جماعه إلا العالم وقد عدله الإنسان فصيّره جماع «موضوعات» قابلة لأن تنتج وتستصنع.

وإن هذه الإرادة لهي، على التحقيق، ما يحدد «كنه» الإنسان الحديث. وإن العصر الحديث لشاهد على «انتفاضة» الإنسان من أجل السيطرة، سيطرة غير مشروطة، على العالم وقد صار خزان أشياء[١٧٣]. ها قد صار الإنسان الحديث الخازن الذي يتحكم في مخزن أشياء الطبيعة. وإنه للخازن المتحكم الراصد؛ أي ذاك الكائن الذي يفرض ذاته على الأشياء، ويشرط عليها الشروط، وينتجها الإنتاج، ويستصنعها الصناعة. وإن لمن شأن الإرادة الإنسية هذه أن تفترض معنى «التحكم» و«التسيير» و«التدبير» و«التوجيه» و«الإدارة» و«الإيالة». وإن من شأن كنهها الخفي أن يتمثل في طابع ذاك التحكم في كينونة الكائن[١٧٤]. وحدها الإرادة (الإنسان)، دون سواها من الكائنات، شأنها ألا تقيم في الأمر الممكن، وإنما في التقنية، فترج الأرض وتهزها، وتنخرط بها في شتى صنوف الإنهاك، وفي الاستغلال غير المحدود، وفي إنتاج مختلف الأشياء الصنعية. فشأن إرادة الإنسان إذاً أن تستكره الأرض على تجاوز دائرة إمكانها نحو ما لا يمكن؛ أي نحو الاستحالة[١٧٥]. وبالجملة: إنما شأن الإنسان، في اعتباره الطبيعة، أنه «استعقال» لها و«استصناع».

وليس من شأن الإنسان أن يكون الكائن الذي يريد فحسب، بل إن من شأنه أيضاً أن يكون «الكائن الذي من شأنه أن يريد نفسه»[١٧٦]. لقد سبق وأكدنا أن «الإرادة» هي كنه الأزمنة الحديث المستتر، وأن الحداثة حكمتها نزعة إرادية خفية (Volontariat)[١٧٧]. والحق أن هذه الإرادة ما تعلقت بإرادة «الأشياء»، أو بالأحرى التحكم في الأشياء، فحسب، وإنما هي بإرادة «الذات» أيضاً أنيطت. ولئن كان جوهر «الأنا» أنها إرادة، فإن جوهر الفكر أيضاً أنه إرادة: أن نفكر، هو أن نريد[١٧٨]. ومقتضى فعل «الإرادة» هنا، هو

---

(١٧٣) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 346-347.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(١٧٥) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 113.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(١٧٧) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 32.

(١٧٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 150.

أن يطرح الإنسان نفسه أمام الكل، أو الجملة (عنينا جملة الكائن)، تلقاءه وضده. وذلك بعد أن يصير العالم جماع موضوعات قابلة لأن تنتج وتصنع. وإن هذه الإرادة هي حقاً ما يحدد كينونة الإنسان الحديث. غير أن هذا الإنسان لم يكن يعلم ـ بدءاً ـ دلالة هذا الكنه الجديد، ولا كان له أن يعلم ـ قبلاً ـ أثره. فمن شأن دلالة الفكرة الميتافيزيقية ألا تدرك إلا بتمشيتها على الواقع؛ أي أن من شأنها أن لا تدرى إلا حين تنهض واقعاً متحققاً. وما التقنية الحديثة إلا تحقيق لفكرة «الإرادة» هذه. أما الإنسان المحدث، أيان بدئه، فإنه لم يكن يعلم، على التحقيق، ما تريده تلك الإرادة التي صارها وانتهى إليها. ولم يستكنه أمر هذه الإرادة إلا بعدما أن تبينت له، في عهود الحداثة المتأخرة، حقيقتها المتمثلة في كونه صار «الأساس» الذي بدءاً منه ينظر إلى الكائن والفرض الذي يفرض عليه، كما تبين له أنه بصيرورته كائناً مريداً، حقق «انتفاضة» داخل عالم الكائن ـ وهي «انتفاضة» أهّلته لأن يصير الحاكم المتسيّد على الأرض حكماً غير مشروط، وتسيداً غير متناهٍ. وما كان له أن يحقق ذلك لولا أنه صَيَّرَ، بدءاً، كل شيء مادة للإنتاج، وموضوعاً للصناعة والتألية(١٧٩).

والحال أن لمبدأ الإرادة هذا تاريخ. وبادئته ما حققه ديكارت من ربط كنه فكر الإنسان بالإرادة، وأوسط هذا التاريخ تحقّق مع لايبنتز الذي عمم مبدأ «الإرادة» هذا، وجعل من كل كائن كائناً متمثلاً مريداً، ومنتهاه تحقق مع المثالية الألمانية التي جعلت من الإرادة، لا إرادة الذات المشروطة المتناهية، وإنما إرادة المطلق غير المشروطة ولا المتناهية. بيد أن أعلى مراتب الإرادة تحقق على يد نيتشه حين صارت معه الإرادة إرادة تهوى ذاتها؛ أي إرادة إرادة، وصار الإنسان هو، في الوقت نفسه، مريد هذه الإرادة ومتطوعها، ديدنه أن يريد وألا يكف عن أن يريد، وذلك حتى ولو اقتضى الأمر منه أن يريد الوهم: فمن شأن إرادته لوهمه أن تحقق امتلاء ذاته وتحقيقاً لها من حيث هو الكائن الذي حده أنه يريد. وإن من شأنه أن يريد الأوهام والظلال، وذلك حتى إن هو علم أنها أوهام وظلال. يكفيه أنه هو الذي «أراد» و«تمثل»، وهو الذي «شاء» و«أنشا». وإنه بهذا مريد للعدم(١٨٠). ذاك هو الشكل الذي اتخذته الإرادة الحديثة واستقرت عليه عند متمها. وهي إرادة

---

(١٧٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 348.

(١٨٠) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 82.

فرض الذات داخل العالم، بل هي إرادة تصيير العالم إرادة للذات؛ ما أفاد معنى «التحكم غير المشروط» في العالم. وهو التحكم والقرار الذي قاد الإنسان إلى تنظيم العالم تنظيماً شمولياً(١٨١).

ولما كان مبدأ «الحرية» قد بني على مبدأ «الإرادة»، وثبت أن لهذا المبدأ تاريخاً، فإنه ثبت أيضاً أن لمبدأ «الحرية» الحديثة تاريخاً. وهو تاريخ امتد من ديكارت إلى المثالية الألمانية وما بعدها. لقد كان على ديكارت أن ينشئ تحرر الإنسان نحو تحقيق حريته. ولذلك أسس للحرية الحديثة بدءاً من مبدأ إقامة الإنسان لذاته الإقامة الأكيدة؛ أي الإقامة الميتافيزيقية، بما الإنسان صار الكائن الذي من شأنه أن يحقق اليقين بنفسه. وبه تحددت «الحرية» عند ديكارت بما هي اليقين بالذات؛ أي بما هي ما قام على إثبات ذات الإنسان. فديكارت هو المؤسس؛ بمعنى أنه هو الذي قدم «الأساس» (Fondamentum) الذي قامت عليه حرية المحدثين بما هي «حرية الذات»(١٨٢). والحال أنه ما إن تحققت حرية الإنسان، حتى صارت مكمن التفرقة الحديثة بين الروح والطبيعة. فعند ديكارت، ظهرت الحرية بما هي وجه التعارض بين الطبيعة الميكانيكية؛ أي الامتداد (Res extensa)، والفكر (Res cogitans). ذلك أنه في الطبيعة ما كان ليقوم ثمة أمر روحي أو عقلي، وإنما هي مجال تغير مختلف الكتل المادية تغيراً محلياً. أما في مجال الروح، فتقوم ثمة «الأنا» بما هي «أنا أفكر»؛ أي بما هي «ذات» أو «روح». والحال أن لا مجال لقيام الحرية إلا حيثما قام ثمة وعي؛ أي تجربة «وعي بالذات». ولا وعي بالذات إلا حيثما قامت روح؛ أي ذات مفكرة. وإن هذه الحرية، بما هي «أنانة»؛ أي قولي أنا أنا، لتجد التعارض في ما غرب عنها واختلف؛ نعني في «الغير» بما هو الطبيعة الممتدة. ولهذا السبب، فإننا وجدنا كانط يبرز مسألة الحرية وفق صورة التعارض بين الطبيعة والروح(١٨٣).

وإضافة كانط، هنا، لمبدأ «الحرية» الحديث إضافة كنهية؛ أي جوهرية: إذ صار معنى «الحرية» عنده هو أن يُشَرِّعَ الإنسان لنفسه؛ أي أن يقتدر على أن يحدد نفسه(١٨٤). فالحرية تحددت، عند كانط، بتمكن الإنسان من أن يهب

(١٨١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 354.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٤ و١٤٠.

(١٨٣) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 109.

(١٨٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 116.

لنفسه قانونه الخاص وشرعته المخصوصة؛ أي بمقدرته على أن يخضع بنفسه لقانون نفسه، وأن يشرع لأمره بأمره[١٨٥]. ولئن تحددت الحرية، في تصورها العام الشائع، بما هي المقدرة على جعل العقل يتحكم في الحساسية؛ أي بمقدرته على أن يتحكم في النوازع والرغبات والأهواء؛ فليس هذا التصور إلا كنهاً للحرية شبيهياً. أما كنهها الحقيقي والأصيل، فلم يدرك إلا مع كانط؛ أي بما صارت الحرية تفيده من اقتدار على التشريع الذاتي تشريعاً ذاتياً، وذلك بحيث صار الإنسان مشرع نفسه. وإن فلسفة كانط لتشكل بهذا الصدد نقلة من كنه الحرية غير الأصيل إلى كنهها الأصيل. وإذا حق أننا نجد لدى كانط بقايا تصور الحرية الشائع؛ أي بما الحرية سيطرة العقل على الحساسية، فإنه سرعان ما يضيف بأن من الحرية، فضلاً عما تقدم، مقدرة المرء على أن يصير واضع شريعة نفسه بنفسه ومشرع ناموس خلقه بأمره[١٨٦].

والحق أن بين تصور ديكارت وتصور كانط وأتباعه تعالق. إن من الحق القول: إن معنى أن يكون الإنسان حراً، هو ألا يخضع لأي سببية طبيعية، وفي الوقت ذاته أن يصير سبب وأساس نفسه؛ أي مستندها وعمادها ودعامتها. غير أن هذا الاعتماد الذاتي، أو الاستقلال بالأمر، ليس من شأنه أن ينضب امتلاء دلالة كنه «الحرية». إذ لا حرية إلا إن كانت ثمة استقلالية، ولا استقلالية إلا بالقدرة على «التحديد الذاتي»؛ أي بقدْرة الكائن الحر على أن يمنح نفسه شرعة نفسه بدءاً من نفسه[١٨٧]. غير أن ميلاد مفهوم «الحرية» الحديث عند كانط بقي ناقصاً؛ إذ لم يتعلق إلا بذات الإنسان وإنيته، بما هو كائن مفكر. مقابل ذلك، تظل بقية الطبيعة هنا تشكل الوجه السالب. ولذلك، فإنه كان يلزم لهذه الحرية أن تتحقق في الطبيعة. وهذا ما تحقق لخلف كانط؛ عنينا به زعماء المثالية الألمانية.

والحال أن هؤلاء لم يكتفوا بأن جعلوا مفهوم «الحرية» يتحقق في الطبيعة وفي التاريخ، وإنما هم، إذ قاموا بتحويل «الذاتية المشروطة» إلى «ذاتية غير مشروطة»، وصوروا هذه «الذاتية غير المشروطة» بما هي «نزوع» و«حركة»، أو قل: «حركة» و«إرادة»، فإنهم صيّروا الحرية حرية عاقلة؛ أي حرية ما سمّوه

---

(١٨٥) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 68.

(١٨٦) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 148.

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

«العقل المريد»[١٨٨]. وبذلك مهدوا السبيل إلى نيتشه الذي حدد الحرية بقوله: «ما الحرية؟ الحرية هي أن توكل الإرادة إلى نفسها، وألا تتعلق إلا بذاتها». معنى هذا، أن الحرية هي أن تريد الإرادة نفسها. ذاك هو تحديد «إرادة القوة». فقد تحصل، أن الحرية، بما تعنيه من أن يوكل المرء إلى نفسه، إنما مبناها على المقدرة على تحقيق إرادة القوة. وليست إرادة القوة هذه تخص الإنسان وحده، بل إنها تعم الكائنات جمعاء. ما يفيد أن الحرية، بما هي «إرادة تريد» ـ إرادة قوة ـ هي ما صار يشكل لحمة الواقع وسُداه[١٨٩]. بهذا قضى تصور المحدثين لأساس حريتهم التي لطالما اهتموا بها حد الهوس.

ثانياً: نقد سمات الحداثة

١ ـ تقويض «مبدأ الذاتية»

أعمل هايدغر منهج «التقويض» في النظر في أمر ثابت العصور الحديثة الذي صار لها سمة مميزة؛ نعني صلة الذات بالموضوع. فهذا التعالق الذي شكّل دوماً «الموضع المشترك الذي ما من فلسفة إلا وتستظل به»، إنما لزم استشكاله[١٩٠]. وهذان اللفظان اللذان ينتميان إلى حقل الميتافيزيقا لزم تفادي استعمالهما[١٩١]. وذلك لأنهما «لفظان مريبان»[١٩٢]. وهذه الصلة التي عدت أمراً معروفاً ولا أعرف منه ـ إذ لا شيء أبده من تصور الإنسان بما هو «ذات» وتصور الأمر غير الذاتي بوصفه «الموضوع»! ـ إنما هي أمر مريب حقاً[١٩٣]. وإن كونها صارت أمراً عادياً لا يمنع من أن تصير مسألة غير واضحة، ولا من أن تعتبر قضية لا تقوم على أساس واضح. وبعد هذا وذاك، أوَليس النظر إلى الإنسان، من حيث هو «ذات»، عادة للنظر شأنها أن تصير مستشكلة؟[١٩٤] أوَليست تلزم مساءلة النظرية الحداثية القائلة: إن الإنسان، بدءاً، هو «ذات» و«وعي»![١٩٥]

---

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

(١٨٩) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 68.

(١٩٠) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 38.

(١٩١) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 68.

(١٩٢) Heidegger. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 308.

(١٩٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p.115.

(١٩٤) Ibid., tome 2, p. 156.

(١٩٥) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 307.

أوَليس يجب وضع «كنه الوعي» و«كنه الذاتية» موضع مساءلة؟[١٩٦]

لهذه الاعتبارات كلها، قام هايدغر بالتشكيك في أمر الصلة بين الذات والموضوع. وهو، بدءاً، قام بالتشكيك في مدى «كونية» هذه الصلة و«عموميتها»: «يبدو أن الصلة بين الأنا والموضوع ـ تلك الصلة التي تحدثتُ عنها كثيراً، وكنت أعتبرها الأكثر كونية وشمولية ـ ليست إلا تنويعة تاريخية للعلاقة بين الإنسان والشيء. وهي تنويعة ألجأ الإنسانَ إليها تصييرُه الأشياء موضوعات»[١٩٧]. فوراء هذه العلاقة، يختفي أمر تاريخي متعلق بتاريخ الكائن الإنساني وتصوره لنفسه من حيث هو «ذات»، مقابل تصوره للشيء بما هو «موضوع»[١٩٨]. والحق أن الصلة: ذات/موضوع محدودة في الحقبة الحديثة من حقب تاريخ الميتافيزيقا، وهي صلة ما كان من شأنها أن تنطبق على حقب الميتافيزيقا بعامة، ولا على حقبة بدئها في العهد الهليني[١٩٩]. ولهذا، فإنه لا غرابة أن يتحدث هايدغر عن «إمبريالية الصلة بين الذات والموضوع» في الأزمنة الحديثة، وأن يدعو إلى تجاوز هيمنتها[٢٠٠].

لننظر، بدءاً، في الطرف الأول لهذه الصلة؛ عنينا به في مفهوم «الذات». لقد اعتبرت الحداثة الإنسان «ذاتاً»، وتصورت كينونته بما هي كينونة «إنية». وإن جهد هايدغر انصب، في معظمه، على تقويض فكرة «الذات» أو«الأنا» هذه وعليقها؛ عنينا النزعة الإنسية. ذلك أنه لطالما شكك في مفهوم «الإنسان» بما هو «وعي» أو «ذات» أو «شخص» أو «كائن عاقل»، مستشكلاً كنه «الوعي» و«الذاتية» و«الأنا» و«الشخصية»[٢٠١]، متسائلاً، تساؤلاً إنكارياً، عما إذا لم يكن الإنسان يعتبر سوى «ذات»، وعما إذا كانت هذه الهوية من شأنها أن تحقق فعلاً كنهه[٢٠٢]. والحق عنده، أنه لئن كان إنسان الأزمنة الحديثة قد اعتبر نفسه «ذاتاً»، فإن الإنسان التاريخي لم يكن ليعدّ نفسه أبداً «ذاتاً»، ولا أن يبقى إلى

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(١٩٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 169.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(١٩٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 163.

(٢٠٠) Jean Greisch, «Bulletin d'études heideggériennes,» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 72 (1988), p. 598.

(٢٠١) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 204-205.

(٢٠٢) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 105.

الأبد «ذاتاً»[٢٠٣]. وبعد هذا وذاك، ليست الذاتية وحدها ما به تتحقق حقيقة الإنسان، ولا بمكنتها أن تدعي تحقيقها هذه الحقيقة.

الحق أن تقويض «الأنا» أو «الذات» في فكر هايدغر اتخذ مسالك متعددة:

أولها؛ إن القول بأمر «الأنا» قام لتحصيل ضرب من الهوية للكائن الإنسي شأنها أن تبقى بمعزل عن تغيرات سلوكاته ومعيشاته، وأن تظل في صلة وحدة خلف ذاك التعدد. والحال أن هايدغر قوّض أسس هذه الهوية المزعومة التي تفترض أنها تقوم في ما وراء أحوال النفس المتغيرة. فليس من المفروض، عنده، أن تبقى «الأنا» دوماً «أنا»، بل إن الأصل في سلوك الإنسان اليومي هو ألا يكون ذاته أصلاً، وأن يخالف نفسه بدءاً[٢٠٤]. وبالفعل، إن من شأن الدازاين ألا يكون بدءاً «ذاته»، ولولا ذلك ما طرح كنه كينونته[٢٠٥]. إنه دوماً كائن في انشغال وانهمام، وما كان كائناً منغلقاً على ذاته. وهنا يميز هايدغر بين «الذات» بمعناها الحق (L'ipséité) (Le véritable soi- même)، أو قل: «الإنينية»، و«الأنا» بمعناها الشبيهي، أو «الإنية»[٢٠٦] (la misère du) (moi-je)، أو ما يسميه «الأنانة» (l'égoïté) ـ عنينا تلك «الأنا» التي يصفها بوسم «الضئيلة» (Petit je) المتشبثة حد الهوس بعوارض أفكارها وبانحاء بؤسها وأشكال شقوتها[٢٠٧]. وتلك «الأنا» التي من فرط تشبثها بأنانتها تنتهي إلى أن تسقط في الشأن العرضي وفي عوارض المثيرات والحاجات التي تكون ملزمة بإشباعها

---

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢٠٤) Heidegger, *Etre et temps*, p. 156.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٢٠٦) تواضعنا هنا على التمييز بين الداعي لدى الإنسان إلى قولي: «أنا»، فسمّيناه: «إنية»، أو «أنانة»، وقابلنا به الاصطلاح الفرنسي (Egoïté)، وداع آخر، أشد رسوخاً منه وأوكد، حاثه على قول: «إني» أو «إنني» سمّيناه ـ استمداداً من التهانوي ـ «الإنينية» نقلاً للفظ الأجنبي (Ipséité). وقد أورد التهانوي هذا: «وقع في بعض الرسائل: الإنينية عبارة عن الحقيقة التي يضاف إليها كل شيء من العبد كقولك: نفسي وروحي ويدي». هذا مع سابق العلم، بدءاً، أن الفارق بين «الإنية» و«الإنينية» ههنا فارق بين أنا شبيهية وأخرى حقيقية، وذات منفسخة وأخرى راسخة، وتثنية، أننا محونا عن لفظ «الإنينية» هنا حمولته الصوفية التي أوردها بها التهانوي، حيث عد قول القائل: نفسي وروحي ويدي شركاً خفياً بما هذه كلها لله أكسبها الإنسان. انظر: مادة «الأنانية» في: محمد علاء بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون** (بيروت: دار صادر، [د. ت.])، ج ١، ص ٩٨.

(٢٠٧) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 240.

إشباعاً مباشراً فجاً[٢٠٨]. والحق أنه في أغلب الأوقات، فإني لا أكون «أنا» «أنا»، وإنما أكون «أنا الأغيار» أو «أنا الأغمار»؛ أي أنا مع الأغيار والأغيار مع الأغيار. فلا أحد يكون في الحياة اليومية ذاته. فهو لا أحد، وما من أحد، وما من أحد من هؤلاء أحد. وإنه لَلْغُمْرُ (Le on). فقد تحصل أن «الأنا» هنا شأنها وديدنها أن تكون غُمْراً[٢٠٩].

ثانيها؛ أن الدازاين ليس كائناً منعزلاً متفرداً متوحداً، وإنما الأصل فيه ألا يلزم محله وذاته وإنيته، وأن يخرج، بالضد من ذلك، إلى خارج ذاته. أكثر من هذا، وحده لكون الإنسان ما يفتأ ينوجد خارج ذاته، أصلاً، فإنه يمكنه أن يؤوب إلى ذاته، وأن يقيم إلى جانب نفسه وبقرب منها. ومعنى هذا، أن «التعالي»؛ أي الخروج إلى الآخر والسوى، هو شرط «الذاتية»، وما كان الأمر على وجه الضد. وليس «التعالي» يشرط العلاقة بالكائن غير الإنساني وحسب، بل إنه ليشرط العلاقة مع الآخر الإنسي أيضاً؛ عنينا به «الغير». كلا؛ ما كان الشأن في «الذات» أن «تكون»، بدءاً، ثم هي، بعد ذلك وبعده فحسب، «تنفتح» على الآخر، وإنما الشأن فيها أن تكون في العالم إذ تنفتح على الآخر[٢١٠].

وثالثها؛ أن الناظر في الأمور بخواتمها يدرك أن واضع «الأنا» الحديثة (ديكارت)، إذ هو وضعها، فإنه ما كان يخطر بباله، أبداً، أنه استبق معنى «الإنسان الأعلى»، عند نيتشه، وذلك بجعله كل كائن سخرية للإنسان، وتصييره كنه الإنسان إرادة ذات تريد نفسها، كما لم يكن يدور بخلده أن يعمل على إحلال «الأنا» محل الرب، وأن ينجز، بذلك، عملية قتل الإله المسيحي. وإن «إله تأملات ديكارت الميتافيزيقية لإله ميت؛ أي إله تم قتله. إذ ما كان من شأن الإرادة، من حيث هي إرادة قوة، أن تحيا إلا بموت الإله»[٢١١].

ورابعها؛ تقويض «الوعي» بوصفه عمل الذات الأساسي. فمقابل الدعاوى

---

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٢٠٩) Martin Heidegger, «Le Concept de temps,» dans: *Cahiers de l'Herne* (spécial Heidegger), no. 45 (1983), p. 90.

(٢١٠) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»,* p. 281.

(٢١١) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à *la pensée de l'Ereignis*,» p. 324.

الفلسفية إلى التركيز على «الأنا»، دعا هايدغر، بالضد من ذلك، إلى عدم التركيز على «الأنا»، ولا جعلها مركزاً للنظر؛ أي أنه دعا إلى «تهميش» «الأنا» لا إلى «تركيزها» (Le décentrement du moi). إذ إن من شأن تساؤلات الإنسان أن تبعده عن «الأنا»، لا أن تقربه منها. وإن من شأنه أن يُنسى لصالح سؤاله[٢١٢]. والفلسفة، بما هي تساؤلات، إنما من شأنها أن تتعلق، بدءاً، بدازاين الفيلسوف، لا بذاته أو أناه. هنا يعود هايدغر ليقيم، من جديد، تمييزاً بين «الأنانة» (Ichheit) (égoïté) من جهة، و«الذاتية» بمعناها الأحق؛ أي «الإنينية» (Selbstheit) (Ipséité) من جهة أخرى. إذ ما كانت «الذات الحقة» (Selbstheit) لتوصَل بالأنا وحدها وتقصر عليها، فتصير ضرباً من «الأنانة» (Ichheit)، وما كانت «الأنا» لتفيد المنزع الذاتي الضيق الذي يدعو إلى قصر «الذات» على ضمير المتكلم: «أنا»، ووقفها عليه، وإنما يمكن أن تفهم منوطة بضمير المتكلم: «أنا»، كما يمكن أن تناط بضمير المخاطب: «أنت»، أو بضمير الغائب: «هو»، أو بضمير المتكلم الجمعي: «نحن». ولنا في ظاهرة بطالة العمال الحديثة خير مثال: فمن شأن البطالة هنا أن تنزع الفرد من ذاتيته الحقة، بما هي «الذات» المنشرعة على «الأنت» و«الهو» و«النحن»، لتوكله إلى «أناه» البئيسة.

فقد تحصل إذاً، أن «أنا» هنا ما كانت لتكون شأن «أنا» الحداثة الضيقة المهووسة بإنيتها الموسوسة بالأنا حد الجنون العليلة المريضة التي هي تشترط «الإنية» لتحقيق «الإنينية»، وإنما من شأن هذه «الأنا» أن تكون منفتحة على «الأنت» و«الهو» و«النحن»، بل هي هم، لا فرق. أكثر من هذا، الشأن في «الإنينية» أن تكون سابقة عن «الأنا» و«الأنت» و«النحن» و«الهُم»، وما كان الأمر على وجه الضد. غير أن هذا التنوير والتنبيه لا يلزم أن يفهم منه دعوة هايدغر إلى أن يتخلى المرء عن الفردية، وإيحاؤه بالانغمار في رابطة الأغمار الجمعية، أو دعوته إلى التخلي عن الليبرالية واعتناق النزعة الجماعية، فما كانت هذه دعوة للانتقال من «زمن الأنا» إلى «زمن النحن». يقول هايدغر: ««نحن!» بها يلهج كل حشد غفل. و«نحن!» بها تنهق الجموع الثائرة ويتمدح نادي لاعبي البولينغ. و«نحن!» بها تتآمر عصابة من قطاع الطرق. ما كان من شأن هذه «النحن»، هكذا مجردة، أن تكفي، مثلها تماماً مثل «الأنا» التي يمكنها أن تضيق وتسد على الذات الحقة منافذها. وإن «نحن» هذه لشأنها أنه

(٢١٢) Greisch, «Bulletin d'études heideggériennes,» p. 583.

يمكن أن تشتت الذات وتغمرها وتحدث فيها العصبية، بل تحملها على ارتكاب الجريمة»[٢١٣].

ولئن كانت الفلسفة الحديثة قد جعلت الذات الحقة تابعة للأنا مستعبَدة، فإن هايدغر دعا إلى «ثورة كوبرنيكية»، ثورة ما كان لها لتكون أقل جذرية من ثورة كانط: «ما كانت الذات (Soi) تحديداً مخصوصاً للأنا (je) عليها موقوف. ذاك خطأ الفكر الحديث الأساسي. ليس من شأن الذات أن تتحدد باعتبار الأنا وبالنظر إليها، وإنما سمة الذات هذه تنطبق على الأنت والأنا والنحن والأنتم. وإن أمر الذات لأمر ملغز حقاً. وإن طابعها الحق لا يجعلها تنتمي، تفريداً، إلى الأنت والأنا والنحن، وإنما إليهم كلهم وعلى النهج الأصيل نفسه»[٢١٤]. وهكذا، ما كانت «الذات» هنا لتوقف على «الأنا» وحدها دون سواها؛ إذ هي قد تصير مثلاً الحشد من الناس، إذ يتفرج على حادثة سير. ومن ثمة، استعاض هايدغر عن لفظ «الذات» الملغز هذا بلفظ «الدازاين»، وذلك اتقاء لتسويته بالأنا، واتقاء للخلط بين «الذاتية الحقة» و«الأنانة»، كما اعتبر أن نظره إلى الكائن البشري يقوم على تفادي افتراض أن «أنا» الإنسان «أنا» معزولة، وإفادة تجربة جديدة لكينونة الإنسان[٢١٥]. وهي، «تثنية»، دازاين تخارجية (Ex-centrique)؛ بمعنى أن من شأن الإنسان أن يتم نزعه عن ذاته، وإلقاءه بعيداً عنها، ولا يتم تصوره بما هو مالك ذاته المستأثر بها المستفرد[٢١٦]. ولهذا، فإنه لزم تقويض الفلسفة التي بنيت على مبدأ «الوعي»[٢١٧]، ولا سيما منها تلك التي بنيت على مبدأ «الوعي بالذات»؛ بخاصة أن «الوعي» إذا ما حقق أمره وجد أنه هو «كلمة الميتافيزيقا الحديثة الجوهرية»[٢١٨]، بل هو «الأرض العماد التي نهضت عليها الميتافيزيقا الحديثة»[٢١٩]، أو قل: هو الأرضية الأكيدة الثابتة (Festes land)[٢٢٠].

---

(٢١٣) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à *la pensée de l'Ereignis*,» p. 303.

(٢١٤) هايدغر مذكور في: المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

(٢١٥) هايدغر مذكور في: المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٢١٦) هايدغر مذكور في: Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 622.

(٢١٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 67.

(٢١٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 211.

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٢٢٠) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 401-402.

ولهذا السبب، فإننا وجدنا هايدغر يقيم التعالق بين مفهومي «الأنا» (Ich) و«الوعي» (Bewusstsein)، من جهة، وبين مفهومي «الدازاين» (Dasein) و«التعالي»، من جهة أخرى. وإنه ليحل التعالق الثاني محل سابق التعالق. فلئن كان الفكر الحديث قد نظر إلى سمة «الأنا» بما هي «الوعي» ـ بما أفاد أن «الأنا» هنا هي مركز الثقل ـ فإنه صير مع هايدغر إلى النظر إلى سمة «الدازاين» بما هي «التعالي» لا «الوعي» ـ ما كان من شأنه أن أفاد التطويح بهذه «الأنا» المزعومة، وقد صارت «ذاتاً» حقيقية، في مطوح الكينونة. ذلك أن الإنسان لا يكون، بدءاً، «أنا» أو «ذاتاً» عن العالم بمعزل أو مبعد، لا ولا يكون، بادئة، «ذاتاً» ثم هو بعد ذلك، وبعده فقط، يتصل بالعالم بصلة، حيث تقوم الصلة ويصير كنهه أن يعقد هذه الصلة: ذات/ موضوع. إنما الإنسان، أصلاً، يوجد في الخارج. والأصل فيه أن «يتخارج» بدءاً. فهو ينوجد ويتخارج، قبلاً. وإنه ليكون، بادئة، في العالم. وإنه لبادئة صلة ووصلة[٢٢١]. وضد الصورة التي ترسم للإنسان، بما هو ذات معزولة تحيط بها الموضوعات كما لو كانت الذات والموضوعات كتلاً صلبة معطاة ثم بعد ذلك تقوم بينها الوصائل والوشائج[٢٢٢]، يرسم هايدغر صورة لذات منقذفة في الخارج، بدءاً، قائمة فيه منطرحة. ولئن كان مفهوم «الوعي» يقتضي، ضمناً، تملك الذات زمام أمرها، فإن مفهوم «التعالي» يعني، أساساً، ضرباً من الانجذاب، أو بالأحرى الانقذاف إلى الخارج. ولئن عرض لهايدغر أن استعمل لفظ «الأنا»، فإنه ما استعمله إلا في معناه اليوناني الأصيل εγω (ego)[٢٢٣]. وإن لمن شأن «ذاتية الدازاين» الحقة ألا تتمثل، أساساً، في الوعي الذي يكسبه هذا الكائن عن ذاته، وإنما من شأنها، بالضد من ذلك، أن تكمن في عدم تمركزه على ذاته ولا تملكه لها. إنما شأن الإنسان أنه الكائن الذي يخرج عن ذاته، بل إن ذاته الحقة ليست سوى هذا الخروج. وليس هو كالحجر منغلقاً على نفسه أصمّ، لا ولا هو كالحيوان منغمر في محيطه القريب أبكم أعجم[٢٢٤].

---

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٢٢٢) Martin Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, trad. de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier, edition de Suzanne Ziegler, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1988), p. 136.

(٢٢٣) Heidegger, *Questions I et II*, p. 380.

(٢٢٤) Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 81 (1997), p. 669.

ثم إن مفهوم «الوعي» يفيد ضرباً من «المحايثة»؛ أي حضور الذات أمام نفسها ووعيها بأمرها: فما أعي به شأنه أن يوجد بذاتي، وأن يندس في وعيي، وأن ينكتم في حافظتي. وإن من شأن «الموضوع» أن يحضر في ذهني وعقلي ومفكرتي. بينما مفهوم «التخارج» يفترض، بالعكس من ذلك، أن الكائن لا يكون حاضراً في الوعي، ولا مندساً في الذهن، ولا منكتماً في الحافظة، وإنما يكون متواجداً في الخارج، وفيه منقذفاً منطرحاً؛ نعني أن من شأنه أن ينوجد في العالم، وذلك لا بما هو محايث للوعي، وإنما بما الوعي خارج إليه. ولذلك، فإن هايدغر يدعونا إلى التخلي عن مفهوم «الوعي»، بما هو يؤدي إلى فاسد الصلة: ذات/ موضوع، والاستعاضة عنه بصلة «التعالي»، بما هي ما به تتحقق أصالة الصلة الحقة: دازاين/عالم[٢٢٥]. ولئن كانت المماثلة، في الصلة الأولى، بين «صندوق»، أو «جُوّى»، أو «داخل» وما يقوم مقام الخارج، فإن هايدغر عبر عن الصلة الثانية دوماً بتوسل مفهوم: «الإقامة». فالإنسان ـ أو قل: الدازاين ـ من شأنه إذ «يتعالى» نحو «الموضوعات» ـ أو قل: الكائنات ـ ألا «يخرج» من «داخل» افترض أنه منغلق فيه كما ينغلق الشيء في الصندوق، وإنما هو، أصلاً، يوجد في الخارج بقرب الكائن؛ أي أنه، بدءاً، «مقيم» إلى جانب الكائن مستوطن، بل إن لا «داخل» له إلا بهذا «الخارج»[٢٢٦]. فلا معنى، إذاً، للحديث عن «الذات» حديثنا عن الشيء الذي من شأنه أن «يقبع» في صندوق[٢٢٧]. ولا معنى للحديث عن «تعالي الموضوعات»، إنما الدازاين هو الذي من شأنه أن «يتعالى»، بل هو، أصلاً، «تعالٍ» و«تخارج»، لا بمعنى أنه «يخرج» إلى الأشياء، بل بمعنى أنه «يقيم» أصلاً بينها ويستوطن، وما من مقام له إلا المقام وسط الأشياء[٢٢٨]. لا مجال، إذاً، بعد هذا، لتحديد «التعالي» بما هو «صلة ذات بموضوع». فهو لا يعني «تجاوز» الحاجز الموضوع أمام الذات، وكأنها ملزمة، بدءاً، بأن تبقى في بيتها؛ أي أن تظل في المحايثة، ولا هو يعني القفز على مهواة تفصل، أصلاً وبدءاً، بين «الذات» و«الموضوع». لا ولا «الموضوعات» تعني ذلك الذي من شأنه أن يُجتاز إليه. . . كلا؛ إن «التعالي» هو ما من شأنه أن يشكل «الإنينية» (Ipséité)، وما كان الأمر على الضد من

---

(٢٢٥) Heidegger, *Etre et temps*, p. 94.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٢٢٧) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 89.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

هذا[٢٢٩]. ما يفيد أن الشأن الذاتي والأمر الموضوعي، إن سلّمنا بوجودهما وقيامهما، أمران فرعيان لا أصليان، ومشتقان لا جوهريان. ولذلك كله، فإنه لزم القطع مع ذاك التصور الذي يجعل من «الوعي» ـ «أنا أفكر» ـ «صندوقاً» توضع فيه «الموضوعات»، أو «علبة». ومحاولة القطع هاته، هي ما عبّر عنها هايدغر إذ وصف مشروعه المبسوط في كتابه **الكينونة والزمن (١٩٢٧)** بأنه كان: «أول محاولة للخروج من سجن الوعي، أو قل بالأحرى [إنه كان] أول محاولة لعدم الدخول إليه أصلاً»[٢٣٠].

هذا من جهة صلة الذات بالموضوع الذي هو غيرها ـ السوى ـ أما من جهة صلتها بالموضوع الذي هو شبيهها ـ الغير ـ فإن هايدغر، مثلما رأى استحالة قيام «ذات» بلا «عالم»، فكذلك رأى استحالة قيام «ذات» تكون عن «الأغيار» بمعزل[٢٣١]. فمعنى أن يكون الإنسان إنساناً، هو أن يقيم بقرب الآخرين، بدءاً، لا أن يتصور بما هو عنهم بمعزل[٢٣٢]. وشأن «دازاين الإنسان» أن تكون دائماً منغمرة في دازاين الآخرين؛ بمعنى أنها لا تكون ما هي عليه إلا في كيان جمعي مع الأغيار والأغمار. فمن كنه الدازاين أن تكون وجوداً منغمراً في الأغيار[٢٣٣]. وإن كينونة الإنسان ما كانت بكينونة «ذات» مغلقة متفردة متوحدة، وإنما هي كينونة اجتماعية وتاريخية. وليس معنى أن تكون هذه الكينونة «كينونة فرد ما»، هو أن تكون «أنا» كينونة ذاتية منوطة بالفردية معزولة متوحدة متفردة، وإنما هذا يعني أن على الفرد، بما هو يحيا داخل الجماعة، أن يقرر بذاته، وأن لا أحد يمكنه أن يقرر بدلاً منه[٢٣٤]. أكثر من هذا، ثمة تعالق بين «الكينونة مع الآخرين» و«الكينونة في العالم»: فالدازاين ليس هو، بدءاً، مجرد كائن مع الغير، ليتعلق هو، بعد ذلك وبعده فقط، بالأشياء التي توجد داخل العالم، إنما بالضد من ذلك، «كينونة الإنسان» تعني «أن يكون مع الغير في العالم». فلا إمكان للأنا وحدية (أنا وحدي)، ولا للأنانة (أنا أنا)، ولا حتى للاثنينية (أنا وأنت)[٢٣٥].

---

(٢٢٩) Heidegger, *Questions I et II*, p. 106.

(٢٣٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 380.

(٢٣١) Heidegger, *Etre et temps*, p. 158.

(٢٣٢) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 307.

(٢٣٣) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 136.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٢٣٥) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 335.

وتقويض هايدغر لمفهوم «الوعي» بادٍ، أوضح البدوّ، من خلال مثال «المحبرة» الذي يقدمه. فإدراكي لهذه المحبرة الموضوعة أمام ناظري يتم على نحو مباشر من دون حاجة إلى معطيات «الوعي» أو إلى مقولات. إذ يتعلق الأمر بإجراء تجربة أساسية عن هذا الشيء الموضوع أمامي. وهي تجربة يستحيل أن أقوم بها بدءاً من مفهوم «الوعي». إذ لا بد من إجراء هذه التجربة بدءاً من مجال آخر غير مجال الوعي. وليس هذا المجال بالذات سوى مجال الدازاين بما يعنيه من مطلب الخروج عن الذات؛ أي التعالي، بحيث يدع المجال للشيء حتى يتبدى خارجاً ويحفظ خارجيته هذه. ما يفيد أن نمط كينونة الدازاين هو «التخارج» (Ek-stase). وبه يتم كسر طوق المحايثة. فالدازاين هو، من حيث جوهره، أمر تخارجي تواجدي[٢٣٦]. ومعنى هذا، أن «التعالي» هو الذي سمح بطرح مسألة «كينونة الشيء» وليست المحايثة. ولهذا الأمر، يعلق هايدغر: «إن الفكر الحديث بمجمله ـ والذي هو سليل ديكارت ـ بقيامه على الاعتقاد في الذاتية، إنما يشكل عائقاً أمام إمكان طرح مسألة النظر في الكينونة»[٢٣٧]. وما يفتأ الدازاين يخرج عن ذاته، وذلك حتى يبلغ «فجوة» الكينونة، أو قل: «فسحتها» و«فرجتها» (La clairière de l'Etre) (Lichtung). وحين نتحدث هنا عن «الفسحة» أو «الفجوة» أو «الفرجة»، فإن المماثلة قائمة مع الغابة. وهي توحي بمكان أو فضاء أو مجال أو وسعة حرة من شأنها أن تحرر الطريق، وأن تحرر النظر؛ أي أن تسمح بالسير وتحقق الرؤية. كذا الكينونة هي ما من شأنه أن يحرر. وليس يمكن الكائن أن يقابلنا ويقترب منا أو ينأى ويشط، إلا بفضل هذه الحرية أو هذا التحرير[٢٣٨]. والفسحة التي تسمح بلقاء الإنسان للكائن هذه، ما كان هو خالقها ولا واضعها[٢٣٩]. وإن النظر إلى الشيء لهو الإمكان الجذري لكينونة الإنسان في أن تخترق الفسحة لتصل إلى الأشياء. والأصح القول: إن الإنسان هو، أصلاً، كائن في هذه الفسحة ومقيم فيها مستوطن. ذاك هو المعنى الحرفي لدلالة «الدازاين»[٢٤٠].

---

(٢٣٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 471.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٧٠.

(٢٣٨) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 79.

(٢٣٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 474.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٨.

ولم يتوقف نقد هايدغر لمفهوم «الوعي» على هذا النقد، بل تعداه إلى أعمق منه. ذلك أن إجالة النظر في مفهوم «الوعي» (Bewusstsein)، من شأنها أن تفيد أنه يتضمن معنى «العلم» أو «المعرفة» (Wissen) (Savoir) التي تحيل بدورها إلى معنى «النظر» أو «الإبصار» (Videre)؛ بمعنى الأمر الذي «نُظر» أو «أُبصر». ما يفيد أن مفهوم «الوعي» قام ضمناً على مفهوم «النظر»(٢٤١). والحال أن هايدغر ما فتئ ينتقد الأولوية التي أعطيت لمفهوم النظر في الفكر الغربي...

وبالجملة، إن الناظر في توابع هذا التقويض للأنا والوعي لينتهي به نظره إلى الوقوف على حقيقة مفادها أن هايدغر إنما أراد تحقيق ضرب من «الثورة في جهة التفكير»؛ بمعنى أنه حاول جعل التفكير غير منوط بالأنا، وإنما أناطه بفسحة الإنسان. أفضل من هذا، لم يرد على التحقيق، إحداث «ثورة»، وإنما «زحزحة» و«تغييراً» لمكان التفكير؛ بمعنى أن نظره انصبّ على تقويض ربط التفلسف بالوعي، والاستعاضة عنه بمحل آخر للفكر والنظر هو محل انفتاح كينونة الإنسان. والأنكى من هذا، أنه اعتبر أن الفلسفة هي التي زحزحت محل النظر وبدلته، إذ نقلته إلى محل مغلق (الوعي)، بينما لم يعمل هو إلا على رد الأمور إلى نصابها(٢٤٢). ومهما تصرفت الأحوال، فليس مدار أمر «التفلسف» على «الوعي»، وإنما مداره على «الدازاين».

والبديل الذي اقترحه هايدغر، إذ سعى إلى تجاوز ثنائية: الذاتي/الموضوعي، هو محاولة التفكير بدءاً من مفهوم «الكينونة». هذا مع سابق العلم، أن الكينونة ما كانت هي مَقْدِرة للذات، وإنما هي اقتدار للدازاين؛ بمعنى أنها تجاوز كل «ذاتية»، وأنها تجد منبعها، أساساً، في انجلاء الكينونة(٢٤٣). ولذلك تقدم هايدغر بالقول: «إن من شأن المسألة المتعلقة بالكينونة أن تطرح خارج الصلة: ذات ـ موضوع»(٢٤٤). وإن تأويل الكائن بدءاً من «الذاتية»، لهو تأويل ميتافيزيقي من شأنه أن يخفي علاقة الكينونة

(٢٤١) المصدر نفسه، ص ٤٦٨.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٧٣.

(٢٤٣) هايدغر مذكور في: Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 624.

(٢٤٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 156.

بكنه الإنسان من حيث هي علاقة غير منجلية. وإن النظر في هذه العلاقة، بأحق النظر، لا يمكن أن يستقيم بدءاً من صلة الذات ـ الموضوع؛ وذلك لأن هذه الصلة هي، على التحقيق، تعالٍ وتجاهل لهذا التعالق بين الإنسان والكينونة ولإمكان خبرتها وتجربتها[٢٤٥]. فأن يكون الإنسان مالكاً لمعنى الكينونة لا يفيد معنى أنه «ذات» تملك «تمثلاً» ذاتياً للكينونة، وأن هذه ما كانت إلا مجرد «تمثل». إن «معنى الكينونة» إنما يفيد أن الإنسان، بفضل كنهه، إنما يقيم، أصلاً، في الانفتاح الذي يخلقه مشروع الكينونة والذي يقوم على فهم الكينونة. وإن من شأن معنى «الكينونة»، وقد أدرك على هذا النحو من الدرك ونظر على ضرب هذا الصنف من النظر، أن يعمّي عن تمثل الإنسان بما هو «ذات» ويحجبه. ما أفاد أن لا تعلق للتفكير بالذات، إنما التعلق تعلق بالكينونة[٢٤٦]. أكثر من هذا، إن الناظر في مبدأ نقد هايدغر لمفهوم «الوعي»، يقف بنظره على أن أساس هذا النقد، عنده، إنما كان قائماً على المبدأ الذي وضعه هايدغر أفقاً لنظره الفكري؛ والذي أمكنه صوغه على النحو التالي: «إثارة الدازاين في الإنسان واستنهاضه، وليس وصف وعيه واستملاكه»[٢٤٧].

بناءً على هذا «التقويض»، تتحدد الصلة بين «الفكر» و«التمثل» و«الوعي»، عند هايدغر، التحدد الجديد. فليس كنه «الفكر» يتحدّد بما هو «تمثل» من شأنه أن يقابل «الإرادة» و«الإحساس»، ولا هو يتحدد بما هو «كنه» للإنسان وقد أدرك أنه «ذات»، لا ولا هو يتقوم بما هو «سلوك نظري» من شأنه أن يعارض «السلوك العملي». إنما كنه «الفكر» يتحدد بدءاً من كنه الكينونة ذاتها. بمعنى أن كنه «الفكر» هو فهم الكينونة في مكانات انجلائها؛ أي في انوهابها. ولما كان هذا هو شأن الفكر، الشأن الحق، ولما كان المطلوب منه أن يستذكر الكينونة، فإن لا فكر حق، عند هايدغر، إلا الفكر المخلص للكينونة والوفي لها؛ أي الفكر الذي الشأن فيه أن يحفظ ذكراها حتى لا تنفقد هي، وأن يصل صلتها حتى لا تنفصم أو تنقطع. وإن معنى «الإنسان المفكر» هو أنه لا يفيد معنى «الإنسان المتمثل». فالفكر لا يكمن في الإنسان وحده، بل هو في الكينونة ذاتها يكمن. وإن محله للكينونة لا الإنسان. أدق من هذا، إن ثمة تجاوباً بين

---

(٢٤٥) Ibid., tome 2, p. 234.

(٢٤٦) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 192.

(٢٤٧) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 262.

الكائن المفكر والكينونة[٢٤٨]، أو قل بالأحرى: إن الأصل أن يكون ثمة ضرب من «التشارك» و«الاستئثار المتبادل» بين الإنسان والكينونة يستأثر بها ويتملكها، مثلما تستأثر به هي وتتملكه بضرب من «التمالك المتبادل» (Ereignis)[٢٤٩].

غير أنه ما كان من شأن الإنسان درك هذا الأمر إلا بشرط «هجر موقف الفكر التمثلي والتخلي عنه». وهو هجر عبّر عنه هايدغر باستعارة لفظ: «القفزة» (Le saut). وهي «قفزة تمكننا من القطع مع التمثل السائد للإنسان بما هو حيوان عاقل ـ ذاك التمثل الذي صار يعني في العصر الحديث أن الإنسان استحال إلى ذات نهضت أمام الموضوعات وضدها»[٢٥٠]. والحال أن هايدغر ما فتئ ينتقد ما أسماه تارة «الفكر التمثلي»، وطوراً «الفكر الكلاسيكي»، وأحياناً «الفكر التمثلي الحديث»، أو «فكر الحداثيين التمثلي»، وما فتئ يدعو إلى ضرورة فصل «كنه الفكر» عن «التمثل»[٢٥١]، وإلى التحرر من «التمثل» والسير نحو منفتح «الفكر»[٢٥٢]، وإلى الانتقال من «فكر تمثلي» إلى «فكر متعالٍ»[٢٥٣]. وذلك باعتبار أنه حيثما قام مفهوم «التمثل»، فاعلم أن الانفصال المتوهم بين «الذات» و«الموضوع» قائم. وبعد؛ ما بمكنة «التمثل» بمفرده أن يستنفد كنه «الفكر» بأكمله! ولئن هو كان لا يسوغ «تمثل» الكينونة، فإن ذلك لا يعني أنه لا يمكن «التفكير فيها»، بل الأمر بالضد: حيثما قام «التمثل» انتفى «الفكر»، وحيثما قام «أحق الفكر» لزم التخلي عن «التمثل»[٢٥٤]. وبالجملة، إن مسعى هايدغر كان دوماً هو التوجه نحو «فكر مغاير من شأنه أن يتخلى عن مبدأ الذاتية»[٢٥٥].

ولم يكن هايدغر ليتخلى عن مبدأ «الذاتية» هذا من دون أن يتخلى عن عليقه؛ نعني به «النزعة الإنسية» و«علم الإنسية» و«فلسفتها»؛ أي الأنثربولوجيا. كلا؛ ما كان الإنسان الكائن «الأصيل» الوحيد بين كل الكائنات، ولا كانت

---

(٢٤٨) Heidegger. *Nietzsche*, tome 2, p. 288.

(٢٤٩) Heidegger, *Questions I et II*, p. 266

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٢٥١) Heidegger. *Questions III et IV*. pp. 153-158.

(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٦٠.

(٢٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٢٥٤) Heidegger. *Le Principe de raison*, p. 172.

(٢٥٥) Heidegger. *Questions III et IV*, p. 84.

الكائنات مجرد ظل له وشبح، ولا كانت له الميزة على بقية الخلق والمزية. بل إن من شأن الإنسان أن يتخارج عن ذاته ويتعالى، فلا يقبع أو يبقى في مركزه الامتيازي الموهوب. وما كان الإنسان أساس تأويل الكائنات الأخرى، ولا كان هايدغر ليصدر عن «جهة من النظر أنثربولوجية مركزية». إنما الشأن كان بالضد من ذلك؛ إذ ما فتئ هايدغر يستشكل وضع الإنسان داخل جملة الكائن، ويسعى إلى إخراجه من «مركزيته» التي انزوى فيها، ليبين أنه ما كانت له الميزة على الخلق بالتمركز، وأن ما هو بالكائن المتمركز (Centrique)، وإنما هو من خرج عن مركزه ونأى وشط (Ex-centrique)[٢٥٦]. ولم يكن هايدغر بحاجة لكي يذكّر الإنسان أنه كائن «ضئيل ومعزول وهش وعاجز وعابر»[٢٥٧]، وأن لا ميزة له على بقية الكائن سوى بيانه عنه. ومثلما رأى نيتشه، الذي استشهد هايدغر برأيه المرار العديدة، أن الإنسان نقطة كبرياء متنفجة، فإن هايدغر رأى أيضاً أن الإنسان، إذا ما نحن قسناه بجملة الكائن، لا يمثل سوى نقطة منعزلة. وإن من شأن هذا الكائن الضئيل أن يبدي، أمام قوى الطبيعة الجبارة وسيرورات الكون العتيدة، هشاشة ميؤوساً منها، كما إن من شأنه أن يبدي، اتجاه عظمة التاريخ ومصائره، عجزاً مزمناً لا يرتفع، وأن يبدي، أمام لا نهائية سيرورات الكون وامتداد التاريخ، طابعاً عابراً[٢٥٨].

بيد أن المقابلة بين هذين المفكرين تقف عند هذا الحد؛ إذ عاب هايدغر على نيتشه سعيه إلى «تأنيس العالم»، بينما اعتبر هايدغر أن لا سبيل إلى هذا «التأنيس» البتة. وبعد، ليس الإنسان هو الأهم وإنما الكينونة[٢٥٩]. وإن هايدغر ليقلب قول سارتر: «إننا هنا في مستوى لا يوجد فيه إلا بنو البشر»، بقوله: «إننا هنا في مستوى لا توجد فيه، أساساً، إلا الكينونة»[٢٦٠]. ولهذه الأسباب مجتمعة، يدعونا هايدغر إلى تحقيق التحول من النظر في أمر «مسألة الإنسان» إلى النظر في أمر «مساءلة الإنسان»[٢٦١].

---

(٢٥٦) Heidegger, *Questions I et II*, note, pp. 140-141.

(٢٥٧) Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; texte établi par Hartmut Tietjen ([Paris]: Gallimard, [1996]), p. 12.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢٥٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 91.

(٢٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٢٦١) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, p. 122.

وأول دواعي هذه المساءلة انتقاد هايدغر كل العلوم التي تدّعي معرفة ما الإنسان والتي مدارها ومركزها، مهما تعددت واتخذت من أشكال (طب، سيبرنيطيقا، علم اجتماع، علم النفس. . .)، إنما هو على النظر الإنسي في الإنسان؛ أي على الأنثربولوجيا. وإنه لنظر من شأنه أن يخفي، كل الإخفاء، مساءلة الإنسان. وعنده أن افتتان المحدثين بالنظر الأنثربولوجي يخفي، أسوأ الإخفاء، غياب أسئلة حقيقية عن مسألة معرفة ما هو الإنسان. أكثر من هذا، إن هذا الافتتان ليثير في المرء الريبة وليدفعه إلى الاستفسار عما إذا لم يكن هذا الافتتان هو السبب في حجب السؤال عن الإنسان(٢٦٢). والحق أنه ما كان من شأن الأنثربولوجيا أن تعلم من الإنسان إلا مظهره، أما مخبره أو كنهه فلا. فهي لا تعلم من تاريخ الإنسان الحديث سوى كشوفاته في العالم وغزواته وتوصيفاته وتنظيماته وهيمنته وانتشاره، ولا تعلم أنه بانتشاره وانتشائه بانتصاره إنما ينكسر كنهه وينفقد. والحال أن كنه الإنسان الحديث اتخذ بقرار ـ قرار جعل الإنسان «ذاتاً» ـ وإن من شأن الأنثربولوجيا ألا تعمل إلا على الاكتفاء بتمشية هذا القرار؛ نعني القرار بأن الإنسان حيوان عاقل. غير أن الأنثربولوجيا تنسى أن من شأن المقتدر على الحكمة أن يكون مقتدراً على الحمقة أيضاً. ولهذا، فإنه يلزمنا ألا ننسى أن بمقدرة الإنسان أن يأتي على ما لا يقدر على إتيانه الحيوان، وذلك بحكم افتقاد هذا للحساب والعقل؛ نعني أن يسقط أسفل من الحيوان؛ أي إلى دركة البهيمية(٢٦٣). فبمكنة الآدمي أن يتردى إلى البهيمي، وما بمكنة الحيوان أن يحدث له ذلك. ذلك أن أعلى التحديدات الإنسية لكُنه الإنسان لم تخبر بعد، على التحقيق، كرامة الإنسان، وإنما هي تعلقت بظاهره فحسب وبأثره وفعله. ولهذه الأسباب، يعتبر هايدغر نفسه معادياً للنزعة الإنسية.

غير أن لهذه المعاداة حيثيات. ذلك أن معاداة النزعة الإنسية لا يعني الاعتراض على الشأن الإنساني في الإنسان، والدعوة إلى اللاإنسانية والغلظة والفظاظة والقساوة، لا ولا هي تعني الدفاع عن الهمجية والبربرية وكل ما من شأنه الحط من كرامة الإنسان والزراية به. وكأن هايدغر يريد أن يعرّي البشر من البشرية. وهذا ما لايكون ولا يجوز أن يكون. إنما الأمر بالضد من ذلك وعلى النقيض منه؛ إذ ما هاجم هايدغر النزعة الإنسانية إلا لكون هذه النزعة

(٢٦٢) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 671.

(٢٦٣) Heidegger. *Concepts fondamentaux*. p. 120.

لا تسمو بإنسانية الإنسان الحقة المثلى (L'humanitas de l'homme) إلى المرتبة المستحقة. ولا تتحقق هذه المرتبة للإنسان بكونه «ذاتاً» و«مركزاً» إليه يرد الكائن، وإنما تتحقق باعتبار الإنسان منطرحاً إلى الكينونة ذاتها؛ أي مقذوفاً به في حقيقة الكينونة؛ وذلك حتى يسهر على هاته الحقيقة ويرعاها، وحتى يجلي الكائن في ضوئها ويبينه بما هو ويدعه يكون على ما هو عليه(٢٦٤).
كلا؛ لا يعني نقد النزعة الإنسية سوى تصيير الإنسان (Homo) إنسانياً حقاً (Humanus). بهذا المعنى، لا يمكن اعتبار فكر هايدغر فكراً غير إنساني، وإنما الإنسانية تبقى في قلب فكره؛ بمعنى السهر على أن يصير الإنسان إنسانياً، وأن لا يفقد إنسانيته فيصير «متوحشاً». هذا مع سابق العلم أن التوحش معناه خروج الإنسان عن كنهه ـ ذاك الكنه الذي يعني سهره على الكينونة، ورعايته لها، وحفظه الكائن، واستجارته له، واستضافته، واستحفاظه، واسترعاءه، واستعهاده(٢٦٥).

٢ ـ تقويض «مبدأ العقلانية»

ما كان نقد العقلانية ولواحقها ـ «العقل» و«الفكر» و«المنطق» و«المفهوم» و«العلم» ـ ليعني، بأي حال من الأحوال في اعتبار هايدغر، الوقوع في المنزع المضاد للعقلانية؛ نعني الركون إلى النزعة اللاعقلانية. فلطالما نبه هايدغر إلى مخاطر «البحث عن ملجأ في الأمر اللامعقول»، لا لأن اللاعقلانية هي الخروج عن طور «العقل» إلى خارج ليس من شأنه أن يوصف أو ينقال، وإنما، بالضد من ذلك، لأنه لئن حقق أمر اللاعقلانية، لظهر أنها وجه من أوجه العقلانية ذاتها(٢٦٦). فخلافاً للاعتقاد السائد، الذي مفاده أن نقد العقل يقود إلى الوقوع في اللامعقول، يرى هايدغر أن الأمر على الضد(٢٦٧). كلا؛ ما كانت اللاعقلانية سوى العقلانية وقد انتهى وهنها إلى أن يظهر وينجلي وآل ضعفها إلى الاكتمال. إن من شأن العقلانية أن تحمل في جوفها اللاعقلانية. وحتى لو نحن سلمنا، جدلاً، أن اللاعقلانية

---

(٢٦٤) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 78, 88 et 105.

(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٦٦) Heidegger, *Etre et temps*, p. 180.

(٢٦٧) Martin Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; édition d'Ingtraud Görland, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1984), p. 159.

مخرج إلى خارج العقلانية، فإنها بدلاً من أن تفضي بصاحبها إلى منفذ حر، فإنها لا تفعل سوى أن تورطه في العقلانية. إذ ما كان الشأن في العقلانية أن تُتجاوز بمحض نفيها، بل إن من شأنها أن تظل مختفية خلف طابع اللاعقلانية الظاهر[٢٦٨]. فالقول باللاعقلانية إنما يأخذ معياره من العقلانية، ومن ثمة يفترض أن العقل أمر قائم ما كان من شأنه أن يناقش[٢٦٩]. وإن ما يظهر من اللاعقلانية من أنها رفض للعقل، إنما يخفي، في الحقيقة، دفاعها عن المنطق. وذلك ما دام أن المنطق يدّعي أنه تأمل في اللوغوس وفي كنه العقل، ويجد أصله في هذا الأساس ويتأصل[٢٧٠]. فلئن تبدت العقلانية بمظهر محاولتها بسط مبدأ «التعقيل» على كل المجالات وتنميطها وتوحيدها، فإن محاولات الانفلات من العقلانية نحو اللاعقلانية ليست بشيء. بل الأخطر من هذا، أمر التداخل بين العقلانية واللاعقلانية وتقابلهما وتبادلهما المواقع واحتكارهما الأمر وادعاؤهما على الفكر مبدأ «إما وإما»: فإما العقلانية أو اللاعقلانية، والطريق الثالثة عنهما بمعزل[٢٧١]. وإن من شأن أكبر العقلانيين أن يكونوا أول من يسقط في اللاعقلانية، وبالضد من ذلك، فإنه حيثما قامت المذاهب اللاعقلانية تُحدد صورة العالم، فإن العقلانية تشهد أهم انتصاراتها. وإن سيادة التقنية لمساوق للإقبال على الشعبذة. وإن الثقة بالعقل وقوته المهيمنة التي يتضمنها، لا يلزم أن نتصورها من جهة أحادية؛ أي بما هي عقلانية، وإنما من شأن اللاعقلانية أن تنتمي بدورها إلى مجال الثقة بالعقل[٢٧٢]. وإن الميتافيزيقا لهي اللاعقلانية، وذلك ما دامت تدفع بالعقلانية إلى غايتها القصوى، ولا تقدر على التخلص منها؛ تماماً مثلما المنزع الإلحادي من شأنه أن يعنى بالإله حد الهوس، وذلك أكثر مما يعنى به المنزع التأليهي[٢٧٣].

ولئن وسم هايدغر «أنطولوجيته» بكونها « أنطولوجيا لغز» و«أنطولوجيا سر»، فليس ذلك يعني أنها تمتح من اللامعقول؛ سواء اتخذ شكلاً رومانسياً، أم صوفياً، أم غيبياً. فلئن كانت الكينونة لغزاً، فإن هايدغر ما فتئ يدعونا إلى

---

(٢٦٨) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 183.

(٢٦٩) Heidegger, *Questions I et II*, p. 319.

(٢٧٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 109.

(٢٧١) Heidegger, *Questions I et II*, p. 203.

(٢٧٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 413.

(٢٧٣) Ibid., tome 2, p. 66.

محاولة الاقتراب من هذا اللغز. وإذا حق أن الكينونة نفسها لغز، فإنه لا يحق أن الكينونة هي اللامعقول الذي يأتي كل معقول ليصطدم به وليسقط في ما يمكن اعتباره «عجز الفكر». وإنما الأمر على الضد من ذلك: إن الكينونة، بما هي لغز، هي ما يحضنا على إعمال الفكر والنظر، وما يدعونا إلى الاعتبار. بل إن الكينونة نفسها تدعونا إلى ذلك. فهي ما يجب النظر فيه والقول. وما كان من شأننا الاحتجاج بما لا يُقال، إذ ليس بمكنتنا أن نفهم «ما لا يُقال» إلا بدءاً مما يُقال على وجه الإبانة الأوجه؛ أي بدءاً من إعمال التفلسف الحق. فوحده ذاك الذي يدري كيف يقول ما يُقال مؤهل للنظر في «ما لا يُقال»(٢٧٤). ولا تكون الكينونة إلا بقدر ما تدفعنا إلى الفكر والقول وتطالب بأن تكون محل تفكير وإبانة. فقد تحصل، إذاً، أن لا مجال للعب لعبة الاختفاء والتجلي مع الكينونة؛ أي لعب لعبة المعقول واللامعقول. وإن الكينونة عن تلك اللعبة بمعزل(٢٧٥). وإن ذاك الذي يكتفي بأن يحيل لغز الكينونة إلى مجال اللامعقول، وقد ادعى استحالة درك كنهها، لا يعمل، فقط، على عدم حل اللغز، وإنما هو لا يفهمه، أصلاً، بما هو لغز. ولئن ظهر بمظهر ذاك الذي لا يريد أن يفضح الستر، وبالتالي ذاك الذي يحقق حرمة السر واحترامه، فإن حقيقة موقفه لا تدل على ذلك، بل تدل على أن اللامبالاة هي ما يجعله يجدّف ضد السر ويحوله إلى أسرار منفوثة ويحيله إلى اعتباط الرأي ويجعله مثار تعجب كل قادم(٢٧٦). ولئن حق أن الكينونة لا يمكن تصورها بضرب من النظر التمثلي الحيسوبي، وأنها ما كان من شأنها أن تخترق بالفهم ـ إذ هي «ما لا يدرك بفهم» (L'inconcevable) ـ فإن «ما لا يمكن تصوره»، أو «ما لا يستكنه بفكر»، لا يعني أنه أمر ضبابي معتم، أو أنه سر منفوث مظلم، وإنما هو بالضد من ذلك حد منجلٍ وتعمية بينة. ووحده ذاك الذي يجد له مكاناً في «الأمر الواضح»، يتمكن من فهم ذاك الذي لا يمكن دركه وتصوره بالعقل الحسابي. أما ذاك الذي يبحث عن الأسرار المنفوثة وغوامض الأشياء المخفية المستورة باسم اللامعقول، وقد وجد فيه المبدأ والملجأ حتى قبل أن يحاول تصور الشأن المعقول ويفلح في كشفه عبر حدود العقل القصوى، فإن من شأنه

---

(٢٧٤) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 119.

(٢٧٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 298-299.

(٢٧٦) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 217.

ألا يظفر بشيء، وألا يلوي على أمر، وألا يجد من هايدغر سوى الزراية[٢٧٧]. ولئن كان هايدغر قد ألحّ على فكرة «التجربة»، بما قد أوحى بمعنى «التجربة الصوفية»، وذلك بما تضمنته من «إعداد» و«تهييء» و«استئثار» و«تملك»، فإنه أكد، من جهة أخرى، أن لا صلة لتجربة الفكر هنا بالتجربة الصوفية، وأنها ما كانت «استنارة» أو «استبصاراً» أو «حدساً صوفياً» أو «إشراقاً»، وإنما هي فعل «فكر» و«يقظة»[٢٧٨]. ولهذا السبب، كنت تجد هايدغر ينتفض ضد كل صنوف الغنوصيات التي حاول البعض تقريب فكره منها؛ من تنجيم وعبادة أسرار ومذاهب حكمة إشراقية ورؤى عالم بروتستانتية أو كاثوليكية[٢٧٩]. فحتى في أقصى حال سكرته، حافظ هايدغر على صحوته؛ نعني «صحوة الفكر» وسط «سكرة النظر». فلا العقل، ولا اللاعقل، ولا الجنون... إلا إهمال ينسى أن يفكر في مصدر كينونة العقل والتفكير في طريق مجيئه إلينا[٢٨٠]. وما القول: إن الإنسان راعي الكينونة، يفيد أي «رعاية ملائكية أو غيبية»، ولا أي «منزع صوفي للاتحاد بالطبيعة»، وإنما هو أمر يطلب جهد الفكر وبذل وسع النظر[٢٨١].

والشاهد على أن هايدغر ما كان ليخلط بين نقد العقل وتبني اللاعقلانية أمور شتى:

منها؛ أن دعوته إلى تجاوز المنطق التقليدي، أو مضادة المنطق، لا تعني التنازل عن صرامة الفكر والاستعاضة عنها بـ ««عبثية النوازع والأحاسيس» وتنصيبها بما هي الحق. فلا تعني مهاجمة الأمر المنطقي الانتصار للأمر اللامنطقي[٢٨٢]. ولئن كانت الدعوة إلى «تجاوز المنطق التقليدي» لا تفيد إلغاء الفكر وتسييد العواطف، فإنها تعني سيادة فكر أكثر أصالة وصرامة ـ فكر يكون هذه المرة لاستذكار الكينونة لا لنسيانها، وفي كنفها لا بمعزل عنها[٢٨٣]. وما من بديل لسوء فهم الفكر، أو سوء استعماله، إلا بتوسل فكر حق

---

(٢٧٧) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 100.

(٢٧٨) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 264-265.

(٢٧٩) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 672.

(٢٨٠) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 250.

(٢٨١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 420.

(٢٨٢) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 106.

(٢٨٣) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 131.

وأصيل يكون له عوضاً، ولا عوض عن الفكر إلا الفكر ذاته[٢٨٤].

ومنها؛ تصور هايدغر للطبيعة، ذاك التصور الذي نجد له أثراً في تعليقه على أشعار هولدرلين. فلئن ذهب البعض إلى أن تصور هايدغر للطبيعة كان تصوراً «شاعرياً» لا «علمياً»، وذلك بحجة ادعائه أن موت القمر حدث في اللحظة التي وضع فيها الإنسان رجله على أرضه، ولئن دافع هايدغر عن «فلسفة الطبيعة» التي قالت بها المثالية الألمانية، لا سيما شلنغ، فإن ذلك لا يعني أنه تصور الطبيعة بما تصوره بها الاتجاه الروحي والعضوي. ما الطبيعة، عنده، «حميماً أصلياً»، ولا هي «مستنقع بدائي» يفور بالحياة ويلهم رؤى العالم العضوية والبيولوجية. كلا؛ ما كان تصور هايدغر للطبيعة على هذا النحو من التصور ولا يجب عليه. ولئن عد الطبيعة هي «الجملة المحيطة»، فإنه خشي دوماً من أن يكون كلامه هذا يوحي بأي منزع طبيعي أو منزع روحي[٢٨٥]. ولهذا، فإنه كان أبعد ما يكون عن أي منزع بيئوي صوفي مغالٍ، وما كان هذا المنزع إلا ليوحي له بابتسامة ساخرة. لا ولا نمّ فكره عن منزع إلى التخلي عن التقنية والعودة إلى الطبيعة العارية. ولئن لاحظ هايدغر هيمنة مبدأ «العاقلية» على العصر الحديث، فإنه لم يكن ليدعو إلى أي استلهام روحي أو استشراف نبوئي حتى ينظر في هذا المبدأ، وإنما كان يدعو إلى إعمال صبر الفكر التاريخي وجَلَده[٢٨٦]. ولهذه الأسباب مجتمعة، كنت تجد هايدغر دوماً يبحث عن فكر يكون عن التمييز بين الشأن العقلاني والأمر اللاعقلاني بمعزل[٢٨٧].

إنما يعني «نقد العقلانية»، بدءاً، تقويض «مبدأ العقل». ولقد توسل هايدغر استشكال مفهوم «العقل» بساطاً إلى تقويضه هذا: لماذا اعتبرت الميتافيزيقا دوماً العقل هو المحكمة التي من شأنها أن تحكم تحديدات الكائن الأنطولوجية؟ ولماذا كان الأمر الذي خشيته أكثر من غيره هو أن ييأس العقل من نفسه؟ أوَليس للعقل الحق في آن ييأس من نفسه؟ لماذا علينا أن ننقده وننجده بأي ثمن؟ فذاك الذي اعتبرته الميتافيزيقا أمراً بديهياً، هو ذا الذي صار مستشكلاً عند هايدغر[٢٨٨]. لقد اعتبرت الميتافيزيقا الإنسان دوماً حيواناً

---

(٢٨٤) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٢٨٥) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin· «La Germanie» et «le rhin»*, p. 235.

(٢٨٦) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 183.

(٢٨٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 304.

(٢٨٨) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 178.

عاقلاً (Animal rationale). لكن هايدغر يطرح السؤال: هل هذا التعريف يستنفد كنه الإنسان ويستجيب له ويرضيه؟[٢٨٩] الحق أن الميتافيزيقا ما وضعت أبداً هذا الكنه المعتبر موضوع سؤال[٢٩٠]، وإنما هي عدّت العقل أمراً بديهياً لا يحتاج إلى مساءلة[٢٩١]. وهي لم تتساءل أبداً حول من اتخذ القرار بشأن إعمال العقل وأين ولماذا؟[٢٩٢] هذا فضلاً عن تساؤل هايدغر عن أمر ذاك الذي جعل من الفلسفة قضية العقل، بل حتى قضية اللاعقل؟ ومن ذا الذي جعل فكر الغرب حكراً على اللوغوس؟ ومن ذا الذي سوى الفكر بالمنطق، فلم يرَ للفكر من وجه سوى وجهه المنطقي؟

الظاهر إذاً أن نقد العقل أمر يشهد على التشابك. وهو **أولاً** نقد للعقل ذاته. وقد ميز هايدغر بين العقل بمعنى «الروح» (L'esprit)، والعقل بما هو «ملكة الاستدلال» (L'intellect). ولئن قبل بإعمال الأول، وبأن تنسب فلسفته إليه، فإنه اعتبر «العقل» أو «الفهم» أو «الميز»، بمعناه الثاني، مجرد ملكة استدلال واعتبار للأشياء اعتباراً نظرياً وعملياً ونفعياً. ما يصير العقل معه مجرد آلية استدلالية تقوم على الدربة والتمرين والتبسيط والتيسير. وهو الشأن الذي من شأنه أن يجعل من هذا الفهم أمراً مغايراً للعقل بمعناه الحق، أو قل: إن من شأن العقل أن يفسد إذ يصير مجرد آلية أو وسيلة لخدمة رغبة الإنسان في الحساب مع الأشياء. بهذا يصير «الاستعقال» أو «التعقيل» مجرد أداة بلا روح؛ وذلك سواء اتخذ صورة «تقنين العلاقات المادية للإنتاج وهيمنتها» (الماركسية)، أم اتخذ شكل «التنظيم والتفسير العقلاني لكل ما هو قائم معطى منطرح موضوع» (الوضعية)، أم تعلق الأمر بتنظيم الشعب بما هو كتلة حية أو عرق متجانس (مختلف المذاهب الدكتاتورية). ففي هذه الحالات، تصير «الروح» مجرد «عقل حاسب»، ويصير العقل شأناً معادياً للروح[٢٩٣]. ذاك هو ما سمّاه هايدغر طوراً «العقل الحيسوبي» (L'intellect calculateur/La raison calculatrice)، وذلك مثلما سمّاه أحياناً أخرى «العقل التمثلي» (La raison représentante)، والذي طالما نبه إلى مخاطر هيمنته على الإنسانية الحديثة،

---

(٢٨٩) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 269.

(٢٩٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 235.

(٢٩١) Heidegger, *Questions I et II*, p. 319.

(٢٩٢) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٢٩٣) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, pp. 57-58.

مذكراً بأن «العالم أكثر إلغازاً مما يريد أن يعترف به عقلنا الحيسوبي»[٢٩٤].

وللعقل الحيسوبي هذا تاريخ. وهو تاريخ بدأ مع غاليليه وديكارت. لقد اعتبر ذاك العالِم الجليل، في كتابه **المجرب** (Saggiatore)، أن ما من أمر مرقوم في كتاب العالَم إلا ويستحيل فهمه من غير فهم لغة الرياضيات. واعتبر ديكارت أن «لا أمر يعتبر واقعاً إلا ما يمكن حسابه علمياً والبرهان عليه»، وأن «من شأن الطبيعة أن تتصرف في كل شيء تبعاً لضرب من التصرف رياضي». وعملت الأنوار على ادعاء ضرورة العقل البشري وشرعيته[٢٩٥]. ولذلك كان إنسان الأنوار هو «الكائن العاقل»[٢٩٦]. وقد بلغت الأنوار بمبدأ الإنسان الكائن العاقل الذي وهب العقل كماله وتمامه: صار الإنسان ليس فحسب «الكائن الحي»، وإنما أيضاً «الكائن القادر على ابتكار الآلآت وإقامتها واستعمالها». صار الكائن المِفَنَّ الذي من شأنه أن يأتي بالأعاجيب. وإنه الكائن الذي تعلم كيف يحسب مع الأشياء، وهو يعلم كيف يجعل كل شيء بحسبانه، وأن يرد كل شيء إلى العقل. ولهذا، صار مطلبه أن يجري كل شيء في العالم بمنطق. وإن مطلب عالم العقل هذا لهو الذي أدى به إلى «تأليه العقل»، على نحو ما شهدت به الثورة الفرنسية[٢٩٧]. إنما الأنوار ختمت على الفكر الحديث بجعلها الإبانة *λεγειν* (legein) والفكر *voεῖv* (noien) يفهمان بدءاً من العقل الحاسب بمعناه اللاتيني (Ratio). وبذلك عَمدت الأنوار إلى التعمية على أصل كينونة الفكر، وسدت على الفكر منافذ الولوج إلى فكر الإغريق والإفادة منه[٢٩٨]. وإن الأنوار لشاهدة على «انتصار العقل» ـ ذلك الانتصار الذي حيته الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر حد «الألوهية»، وذهب بها الحد في عبادة هذه الألوهية إلى إنكار كل فكر لا يقبل ادعاء العقل[٢٩٩]. والحق أن القرن التاسع عشر ورث عن سلفه تأليه العقل. ولم يكن قرننا هذا بأفضل منه. يكفي أن نشير إلى النزعة الوضعية بما هي الرغبة في تنظيم الواقع بحسب العقل البشري وناموسه[٣٠٠]. وإن العالم لسائر نحو «تعقيل على

---

(٢٩٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 269.

(٢٩٥) Ibid., tome 2, p. 118.

(٢٩٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 144.

(٢٩٧) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 119.

(٢٩٨) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 195.

(٢٩٩) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 101.

(٣٠٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 118.

الصعيد الكوني»[٣٠١]. وهو تعقيل يقوده العقل الحيسوبي الذي يعمل وفق مبدأ ماكس بلانك: «إنما الواقع ما أمكن تدقيق وزنه وحسابه». فهل بقي مكان لتذكير الإنسان المعاصر، هنا، بأنه لئن هو كان الكائن الحي العاقل، فإنه قادر على ما لا يقتدر عليه الحيوان، وذلك بحكم أنه لا يملك الحساب والعقل ـ نعني أن ينزل إلى أسفل من البهيمة؟

ثم إن «نقد العقل» هو، **ثانياً**، نقد «الفكر». ونقد الفكر لا يعني الإعلاء من شأن «اللافكر» أو نكران الفكر، لا ولا هو يفيد التخلي عن «صرامة الفكر»، لا ولا اجتثاث الفكر من قرب المنطق وتوطينه من الشعر بقرب. إنما الأمر كان بالضد. وبحسب عبارة هايدغر نفسه، فإن نقد الفكر معناه أن نوسع طاقتنا ونفرغ وسعنا في أن نصيّره أكثر تفكيراً[٣٠٢]. ولذلك، فإنه لا يعني نقد «الفكر» تبني «الإحساس» أو «الوجدان»، بمعناه الشائع ـ وذلك على الرغم من أنه قد توجد من «المعقولية الحقة» في «الإحساس» وفي «الوجدان» ما قد لا يوجد في «الفكر» ذاته؛ وذلك وإن كان «الإحساس» منفتحاً على الكينونة وبقي العقل، وقد صار عقلاً حسابياً، محصلاً لكنهه العقلاني الضيق، فاقداً لكنهه الاستذكاري الواسع[٣٠٣].

والحال أن هايدغر يميز بين «الفكر» أو «التفكير» (التأمل) من جهة، و«العقل» أو «التعقيل» من جهة أخرى، وذلك بحيث لا يجعل من الفكر، بالضرورة، قضية عقل؛ أي قضية حساب[٣٠٤]. فليس التفكير، عنده، فعل الذهن الفارغ المجرد؛ أي فعل التمييز والربط الذي يتخذ مادة معطاة سلفاً بساطاً إلى تعقيلاته المنطقية المجردة. إنما الفكر الحق «انفعال»؛ أي أنه «تجربة» للكينونة و«معاناة»[٣٠٥]. الفكر هنا عبارة عن «انفعال» (Pâtir)، وما كان هو «فعلاً» استكراهياً عنيفاً. فكنهه يتمثل في أن يحافظ على السر الذي تحمله إليه فسحته، لا أن يتحول إلى تجريدات وحسابات وفذلكات منطقية[٣٠٦]. ما يعني، أن كنه الفكر لا صلة له بمعنى «التمثل» و«الحساب»؛

(٣٠١) Ibid., tome 2, p. 118.

(٣٠٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 23.

(٣٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٠٤) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 157.

(٣٠٥) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 173.

(٣٠٦) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 34.

أي بتصيير الفكر «عرائس من قصب» في المنطق وأُلهياته ولعبه الجوفاء. كلا؛ ما كان الفكر وسيلة للمعرفة، إنما من شأن الفكر أن يرسم معالم ورقوماً في فضاء الكينونة[٣٠٧]. وإن الإنسان الحديث سقط صريع غواية الفكر الذي يحسب[٣٠٨].

والحال أن ديكارت هو الذي رد كل أشكال انفعال الإنسان ـ من إرادة (Voluntas) ووجدان (Affectus)، ومن أفعال (Actiones) ومن انفعالات (Passiones) ـ إلى تفكر وتعقل (Cogitatio)، كما جعل من الفكر تمثلاً، ومن التمثل حساباً[٣٠٩]. وكان أن واصل لايبنتز الخطى، وذلك بأن قفّى على أثر سلفه، فأخضع الكون وما فيه لمبدأ «الاستعقال»؛ بحيث صار لا شيء يستحق أن يوجد إذا لم تكن له علّة معقولة تبرر وجوده.

ولهذه الأمور مجتمعة، فإنه: «لن يبدأ الفكر ـ أحق الفكر ـ إلا عندما يخبر الإنسان أن العقل الذي ساد منذ قرون إنما هو عدو الفكر الأكثر عناداً»[٣١٠]، وأن صرامة الفكر الحقة لا تدع نفسها تتقرر بالقرارات التي تصدر عن محكمة العقل. كلا؛ ما كان العقل حكماً عادلاً، إنما من شأنه أن يلغي كل ما لا يخضع لسلطته، وأن يلقي به في مستنقعات اللامعقول التي حدد هو بنفسه معالمها[٣١١]، كما يدعونا هايدغر إلى «أن نتحرر من التأويل التقني للفكر الذي تضرب جذوره إلى أفلاطون وأرسطو»[٣١٢]، وإلى أن نكف عن تقويم الفكر بمقياس لا يلائمه ـ المنطق ـ وكأننا نريد قياس مقدرات السمكة بقدرتها على العيش على اليابسة[٣١٣]. إنما معيار الفكر الحق التزامه الكينونة والتزام الكينونة به، أو قل: إنه تلازمهما معاً، وانتماؤهما إلى بعضهما بعضاً بضرب من «التنامي المتبادل».

هذا، ولقد تعلق الفكر بالمنطق في تاريخ الغرب التعلق كله، حتى ما عاد ثمة فكر إلا الفكر المنطقي، بل صار إلى ادعاء أنه تحديث الفكر التحديث

---

(٣٠٧) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 157.

(٣٠٨) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 270.

(٣٠٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 141.

(٣١٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٣١١) Heidegger. *Questions I et II*. p. 203.

(٣١٢) Heidegger. *Questions III et IV*, p. 62.

(٣١٣) المصدر نفسه، ص ٦٩.

الأساسي الوحيد. وما زال المنطق يفعل ويكسب قوة غير متناهية، من أفلاطون إلى هيغل على امتداد ما يفوق عشرين قرناً، حتى عدّه هذا شكل الحقيقة المطلق، والحق الخالص ذاته الذي لا حق بعده، وسمّى الميتافيزيقا باسمه[٣١٤]، وحتى عد من يتكلم ويفكر بضرب من الكلام والفكر غير منطقي إنساناً غير علمي، وعدت الفلسفة بالمنطق «في بيتها» ومن دونه في غربتها[٣١٥]، بل عد المنطق وكأنه «هبة من السماء»[٣١٦]، أو قل: «محكمة العقل المطلقة التي سقطت من السماء»[٣١٧] ـ هبة جاءت مكتملة، وصارت محكمة إلى الأبد، ما كان لأي إنسان عاقل أن يضعها موضع شك؛ إذ عد أن ذاك الذي يعرض بالمنطق، ضمناً أو صراحة، خارج وتيرة العقل عزف وفي الاعتباط وقع[٣١٨]. لهذا الداعي، فإن النظر ـ أو بالأحرى إعادة النظر ـ في المنطق، إنما هو نظر في مقام الأنطولوجيا والميتافيزيقا وتقويم[٣١٩].

لهذه الأسباب مجتمعة، انبرى هايدغر لما سمّاه النقد الجذري للمنطق (ébranlement) (Erschütterung)[٣٢٠]. ولا يفهمن من هدم المنطق، هنا، الوقوع في اللامنطق أو استدعاءه أو الوقوع في نزعة اللاعقلانية أو نزعة معادية للعقل بدائية. وذلك لأن كينونة الإنسان المعاصر نهضت على أساس حوار النقد مع المنطق اليوناني، فلزم لذلك مساءلة المنطق مساءلة أصلية أصيلة، وبيان مدى أثره فينا، ومدى استناد الفكر اليوناني إليه[٣٢١]. لا وّلا يفهمن منه محاولة «طرد المنطق من الفلسفة وإلغائه»؛ أي الوقوع في فلسفة «صوفية»، وذلك بحجة أن «ما من أمر عدم المنطق إلا وهو أمر صوفي». كلا؛ ما كان الأمر متعلقاً بالاستغناء عن المنطق، ولا ينبغي له[٣٢٢]، فبالأحرى أن يكون «تقويض المنطق» معناه السقوط في نزعة وجدانية. إنما من شأن «نقض المنطق» أن

---

(٣١٤) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 130.

(٣١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣١٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣١٧) هايدغر مذكور في: Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 621.

(٣١٨) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 37.

(٣١٩) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à *la pensée de l'Ereignis*,» p. 299.

(٣٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٣٢١) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٣٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

يستند إلى جهد الفكر وإفراغ الوسع في نظر من شأنه أن يتحرر من وصاية المنطق العادي. بهذا وحده يمكن الظفر بمنطق أكثر أصالة وأشد صرامة[٣٢٣]. أما بعد، إنما «التفكير ضد المنطق» لا يعني استدعاء اللامنطق، وإنما هو استشكال المنطق أفاد، والعودة به إلى كنهه الذي بدأ به بغية تجديده مستأنف التجديد عنى؛ أي استئناف النظر فيه بأجد النظر وأقدره وآصله[٣٢٤].

لقد عد المنطق دوماً، طيلة تاريخ الميتافيزيقا، «علم الفكر» أو «مذهب الفكر» الذي مداره على «قواعد التفكير» و«نظرية أشكال الشأن المُفَكَّرِ فيه»، أو قل: «ناموس الفكر الجوهري»[٣٢٥]. وقد اعتبر علماً أكيداً ثابتاً لا يطاله شك أو تعتريه مرية، كما اعتبر موضع إجماع، الشأن فيه أن يخلص الإنسان من مؤونة النظر في كنه الفكر. كذلك ما زال المنطق يحكم منذ البدء فكرنا وقولنا، ويحكم بناء اللغة النحوي وضوابط اللغة بعامة. وإن اللسانيات بأكملها، وبعامة فلسفة اللسان، وُجِّهت على منطق القضايا. وما من مقولة من مقولات الغرب النحوية إلا وأديرت على المنطق، وذلك لدرجة أنه انفقد الأمل في فهم ظاهرة اللسان عن المنطق التقليدي بمعزل. والتصور الذي فشا في الغرب، والذي على أساسه يكون الشأن في الكلمات هو أن تتقابل، إنما هو حَكَمَ كل ترسانة المقولات التقليدية لنحو اللغات الهندية الأوروبية. وما ترك النحو نفسه يعرض على المنطق، الذي منه تأصل، وحسب، وإنما انغرس أيضاً في الأنطولوجيا اليونانية. ولهذه الأسباب مجتمعة، فإنه لزم «استشكال اللغة» و«استشكال علوم اللسان»، وذلك بالعودة إلى جذورها التي منها استنبتت قبل أن تتمنطق[٣٢٦]، وأن نتخلى عن عادة رد الكلام إلى الجمل أو القضايا[٣٢٧].

ومن شأن هدم المنطق أن يبدأ، أول ما يبدأ، من ملاحظة ازدواجية دلالته على «الفكر» وعلى «القضية» معاً؛ فهو إذاً مذهب الفكر ومذهب

---

(٣٢٣) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 184.

(٣٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٣٢٥) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, pp. 35-128.

(٣٢٦) Martin Heidegger, *Platon, «Le sophiste»*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine [et al.]; sous la responsabilité de Jean-François Courtine et Pascal David, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 2001), p. 242.

(٣٢٧) المصدر نفسه، ص ٥٦٠.

القضية. ما يفيد أن شكل الفكر المرضي عنده هو شكل «القضية». أما هايدغر، فإنه يستشكل هذا الأمر، متسائلاً: لماذا يتم تحديد الفكر بدءاً من «القضية»؟ وما الداعي إلى هذا التضييق؟ إنه إذاً لأمر عجب![٣٢٨] وهو أمر لزم وضعه موضع سؤال؛ أي استشكاله[٣٢٩]. ذلك أنه لا دليل يقوم على أن ما يجب النظر فيه، على جهة الصواب، يلزم اتباع قواعد المنطق فيه. كلا؛ ما كان كل أمر مُفَكَّر فيه بمستلزم أن ينضبط لقواعد المنطق ويمتثل؛ بمعنى أن الخصيصة المنطقية ليس من شأنها أن تستنفد دائرة الأمر المُفَكَّرِ فيه الفسيحة[٣٣٠]. أكثر من هذا، ليس من شأن المنطق أن يعلمنا أن نفكر في ما يستحق أن نفكر فيه حقاً ويستأهل[٣٣١].

ومن شأن هدم المنطق أيضاً أن يستند إلى إعمال النظر التاريخي: منذ متى وُجد المنطق وبدأ يتشكل صرحاً عتيداً؟ الحق أن المنطق إنما ديدنه دوماً أن يعجز عن الاهتداء إلى أصله ومشروعيته. ولذلك سعى هايدغر إلى «تقويض المنطق بالعودة إلى بداياته الأولى؛ أي بالرجوع إلى أصله»[٣٣٢]. فإن نحن فعلنا ذلك، وجدنا أن المنطق ما نشأ، على التحقيق، إلا عندما آلت الفلسفة اليونانية إلى نهايتها، فتحولت إلى تعليم جامد، وتنشأ المنطق بما هو «تقنية» و«دراية» و«تنظيم» و«دربة». وقد تعلق ذلك بتصور متأخرة اليونان ـ متأثرة في ذلك بأفلاطون ـ للكائن εον (éon) بما هو فكرة ιδεα (Ideā). حينها، وحينها فحسب، أصبحت «الفكرة» موضوعاً للعلم بها επιστήμη (épistémé)؛ أي أمراً تحت نظر المنطق. معنى هذا، أن المنطق لم ينشأ إلا بعد انفصال الفكر عن الكينونة وصيرورته بناءً لأشكال الفكر وصياغة لقواعده، أو قل: إنه استحال إلى «علم أضرب القضية وصورها الأساسية والدراية بقواعدها الجوهرية». وعلى الحقيقة، ما كان المفكرون الأوائل يعلمون للمنطق وجهاً ولا اعتباراً. وليس معنى هذا، أن فكرهم لم يكن فكراً منطقياً، وإنما معناه أن المنطق إن هو إلا بدعة مدارس[٣٣٣]. بيد أن هايدغر لا ينكر أن يكون أفلاطون وأرسطو

---

(٣٢٨) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 128.

(٣٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٣٣٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 48.

(٣٣١) Heidegger: *Concepts fondamentaux*, p. 34, et *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 30.

(٣٣٢) هايدغر مذكور في: Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à *la pensée de l'Ereignis*,» p. 300.

(٣٣٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 115.

قد مهّدا الطريق لإنشاء اللوغوس المنوط بالقضية (Logos apophantikos) الذي قام بناءً شامخاً على حدوس أربعة ما فتئ هايدغر يستشكلها: تفكيك العبارات إلى عناصرها المكونة، التوليف الحملي والاستدلال القياسي، صياغة القواعد المنطقية وفق صورة قانون «الهوية» و«التناقض» و«الثالث المرفوع» و«العلة الكافية»، المنزع الصوري؛ أي تحليل قواعد الفكر بصرف النظر عن مضامينه[٣٣٤]. ثم إن المنطق، بما هو العبارة الموضحة أو نظام القواعد الخاصة، ما كان يمكن أن ينشأ إلا داخل الميتافيزيقا. فلا منطق إلا داخل الميتافيزيقا[٣٣٥]. ومعنى هذا، أن طرح مسألة «الكينونة»، في الميتافيزيقا، لم يتم إلا في ضوء مسألة «المنطق»؛ أي مسألة «اللوغوس». وما زالت الفلسفة تستند إلى المنطق، حتى أن هيغل ـ آخر أكبر ميتافيزيقيي الميتافيزيقا الغربية ـ سَوَّى بين الميتافيزيقا والمنطق، بل إنه صَيَّرَ الأنطولوجيا منطقاً[٣٣٦]. والحال أن مسألة الفلسفة الموجهة: (ما الكائن؟)، صارت دوماً على هدي ثالوث: λογος (logos) وνoμς (nous) و(Ratio)؛ بمعنى «الفكر» و«العقل» و«الضبط». والمستفاد من هذا، أن الكائن فهم في ضوء اللوغوس وبما هو لوغوس. وذلك بدءاً بالعهد الذي تصورت فيه كينونة الكائن بما هي «الفكرة» ـ أفلاطون ـ إلى العهد الذي تصورت فيه بما هي «المفهوم» ـ هيغل[٣٣٧]. فمسألة الكينونة طرحت دوماً في ضوء اللوغوس: من اللوغوس اليوناني إلى اللوجسطيقا المعاصر، مروراً بمنطق هيغل الجدلي. هذا ولقد سعى هايدغر إلى تجاوز أمر توجيه مسألة «الكينونة» على «اللوغوس» (Ontos-logos) إلى توجيهها في ضوء مسألة «الزمن» (Ontos-chronos)، وذلك بحيث تصير الأنطولوجيا (Ontologie) أنطوكرونيا (Ontochronie) ويعوض الكرونوس اللوغوس[٣٣٨]. ومن جهة ثانية، لئن كان هايدغر قد تحدث عن «اللوغوس»، المرات العديدة وفي مواضع مدحية لا قدحية، فإن ذلك كان مشروطاً بدلالته القديمة؛ أي بما اللوغوس «تحصيل الكائن برمته والإبانة عنه». ومن ثمة، حديثه المتكرر عن «اللوغوس» بما هو ما من شأنه أن يبين به الإنسان عن نفسه وعن الكائن وعن الكينونة ويجلي، لا بما هو ملكة يملكها الإنسان؛ نعني «ملكة العقل» بما

---

(٣٣٤) Greisch, Ibid., p. 300.

(٣٣٥) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 374.

(٣٣٦) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 420.

(٣٣٧) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, p. 43.

(٣٣٨) المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

عدت مملوكة للإنسان وموهوبة له. إنما بالضد من ذلك: «ما كان الإنسان هو الذي يملك اللوغوس»، بل الأمر بالعكس: «الإنسان ينتمي إلى اللوغوس»، أو قل: إن اللوغوس هو الذي من شأنه أن «يمتلك» الإنسان، لا الإنسان من شأنه أن «يتملك» اللوغوس.

والناظر إلى مآل اللوغوس، يجد أنه انتهى إلى لوجسطيقا؛ أي إلى مجال حساب وعلاقات حسابية[٣٣٩]، كما يجد أن كلمة لوغوس (Logos) اليونانية ـ والتي بالنظر إليها اشتق المنطق (Logique) بما هو «مذهب الفكر» ـ حملت في أحشائها دلالة الفكر اليومي ووعيه بالشيء؛ أي حسابه مع الأشياء، لا سيما أن التفكير في الشيء صار ضرباً من «العد» و«الحساب» مع الأشياء؛ أي ضبط الظروف والملابسات ومراعاة الأوضاع وتقدير الحيثيات؛ وذلك حتى وإن لم يحتج «الضبط» و«المراعاة» و«التقدير» و«التدقيق» إلى إعمال الأرقام[٣٤٠]. فكان أن صارت الفلسفة، لا سيما منها الأنغلوسكسونية، لوجسطيقا، وكان أن بدأت هذه اللوجسطيقا، بما هي فلسفة المستقبل، تهيمن على الروح الحديثة والمعاصرة[٣٤١]. وعندما صار المنطق الحديث لوجسطيقا انتهى الأمر إلى صناعة العقل الإلكتروني الذي صار بدوره يقنن ويحدد علاقة الإنسان بكينونة الكائن في إطار التقنيات المعاصرة[٣٤٢]. والحق أن تحويل المنطق إلى لوجسطيقا، إن دل على شيء، فإنما يدل على الزراية بالفكر إلى مرتبة أدنى. وإن اللوجسطيقا لشأنها أن تعمل، على التحقيق، على تنظيم الجهل بكنه الفكر جهلاً مطلقاً[٣٤٣]. لهذه الأسباب مجتمعة، فإنه طالما دعا هايدغر إلى تحرير مقولات اللغة من حمولتها المنطقية التي هيمنت عليها ولا تزال[٣٤٤]، وإلى تحرير النحو واللسانيات من منطق اللوغوس[٣٤٥]؛ وذلك ما دام ما من تفكير في اللغة ـ سواء تعلق بالمعجم، أم بالتركيب

---

(٣٣٩) Heidegger, *Etre et temps*, p. 206.

(٣٤٠) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 156.

(٣٤١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 34-35.

(٣٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٣٤٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 396.

(٣٤٤) Martin Heidegger, *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*, trad. de l'allemand par Bernard Stevens et Pol Vandevelde; édition d'Heinrich Hüni, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Cher: Gallimard, 1991), p. 45.

(٣٤٥) Heidegger, *Etre et temps*, p. 212.

هو انشغل ـ إلا وشأنه أن يتحدد بدءاً من مقولات منطقية[٣٤٦].

والحال أن المنطق، إن حقق أمره، وُجِد أنه إنما نهض على مفاهيم ثلاثة: «الفكر»، و«المفهوم»، و«البرهان». ولذلك وجدت هايدغر يقوم بتقويض هذه المفاهيم الثلاثة منفردة ومجتمعة. و**أولها**؛ الفكر. لقد اعتدنا، بدءاً، أن نصل الفكر بالعقل ونوصله به، وما زلنا نفعل حتى سوينا بينهما، وذلك بحيث صار لا فكر إلا فكر العقل. بيد أن هايدغر يشكك في معتمد هذه التسوية. فهو يشكك في تسوية الفكر بالعقل وقد أدرك على أنه منطق (Ratio). وإنه لينتقد إقامة سيادة الفكر ـ مدركاً بما هو (Ratio) (منطق، وضبط، وحساب) ـ على كينونة الكائن[٣٤٧]، مثلما ينتقد سيادة الفكر ـ مدركاً بما هو «الفهم» أو «الميز» ـ على كينونة الكائن[٣٤٨]. ثم إنه ليشكك في أمر وجود «الفكر»، هكذا بعامة، حيث لا وجود للفكر بعامة، وإنما ما يوجد، على التحقيق، إنما هو «تعبيرات عن الفكر مصيرية وأنحاء له زمنية»؛ إذ من شأن الفكر أن يتلون بحسب القرار الذي اتخذ بصدد الكائن وبحسب العصر الذي انوجد فيه. ومن هذه الحيثية، دعا هايدغر إلى ضرورة التأمل في «الشكل التاريخي لهذا الفكر الذي دأبنا على تسميته «الفكر الغربي الأوروبي»، والذي ما فتئنا نكتشف تفرده المصيري؛ ذاك التفرد الذي لا نقبل به إلا نادراً». وإن هذا التأمل لهو الشرط الذي من دونه لا يمكن الإصغاء إلى «الغرابة المخصبة» لأنحاء من الفكر أخرى غير النمط الأوروبي[٣٤٩].

ثم إن هايدغر ليقابل، «تثنية»، بين الفكر السائد ـ الذي عادة ما يسميه «الفكر الحاسب» أو «الفكر الحيسوبي» ـ والبديل الذي يقترحه؛ نعني ما يسميه تارة «الفكر المتأمل»، وطوراً آخر «الفكر الناظر». ذلك أنه يرى أن مآل الفكر الحديث هو أن يصير، شيئاً فشيئاً، «حساباً» و«ضبطاً» و«تدقيقاً»؛ أي أن من شأنه أن يصير فكر تخطيط ودراسة وبحوث وتصاميم، وديدنه أن يحسب مع الظروف المعطاة الحساب. وإنه لفكر تخطيطي تصميمي حاسب. وإن لمن شأن

---

(٣٤٦) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à *la pensée de l'Ereignis*,» p. 301.

(٣٤٧) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 183.

(٣٤٨) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٣٤٩) Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 79 (1995), p. 465.

فكر، هذا ديدنه، أن يصير حساباً. وحتى حينما لا يكون المقام مقام أعداد وأرقام، ولا يضطر هو إلى استعمال آلات حاسبة، إن بسيطة أو إلكترونية، فإنه لا يخلو من أن يبقى فكراً حاسباً؛ بما أفاد أنه يخضع إلى الحساب كل الإمكانات، وأنه يفتح الآفاق على الحساب والضبط. وإن الفكر الذي يحسب، ما كان من شأنه أن يدع الإنسان يخلد إلى الراحة، وإنما يدفعه على الدوام من حساب إلى آخر. فهو فكر ما كان من شأنه أن يتوقف عن الحساب، ولا كان أمره أن يؤوب إلى ذاته ناظراً متأملاً. وإنه ليس بذلك الفكر المتأمل؛ نعني الفكر الذي يتقصى المعنى الذي يسود في كل ما هو كائن. فثمة إذاً الفكر الذي يحسب، وثمة الفكر الذي يحتسب. وشتان بينهما![٣٥٠] وما زال الإنسان يعتمد على الفكر الحاسب حتى صار يحسب مع الكوسموس؛ أي مع ما بعد عالمه الطبيعي الضيق. وإن هذا الفكر لعازم على أن يتخلى عن كوكب الأرض ويروم آفاقاً أخرى يحسبها. وإنه بما هو حساب ليدفع بكل فورة إلى غزو الفضاء الخارجي وإلى ضبط ما ليس من شأنه أن ينضبط. وإنه لينمّ عن تفجر قوة يمكنها أن تلغي العالم بأكمله وأن تدمره. ولعل من علامات ذلك، بلوغ هذه القوة المجهولة والداعي غير المستعلم بالعالم إلى مرحلة غياب المعنى وفقده[٣٥١].

ويعارض هايدغر هذا الفكر، الذي يسميه «الفكر الحيسوبي» أو «الفكر التمثيلي» أو «الفكر الحيسوبي التمثيلي»، بما يسميه «الفكر التأملي»، مثلما يعارض العبارة «الفكر الذي يحسب» بالعبارة «الفكر الذي يحتسب»؛ بمعنى ذاك «الفكر الاعتباري» الذي الشأن فيه أنه «يعتبر» و«يتأمل» و«ينظر»، مقابل ذاك «الفكر العدي» الذي من شأنه أن «يضبط» و«يعد» و«يحصي» و«يدقق». وما فتئ هايدغر يحذرنا من مخاطر «الفكر الحاسب» هذا، مؤكداً أنه ما كان من أمر الفكر أن يكون «حساباً»، وإنما من شأنه أنه «استوهاب» و«عرفان» و«وفاء» و«إخلاص» و«شكر» و«امتنان» (Andenken) (rendre-grâces). فالفكر بهذا المعنى يبقى مديناً لانفتاح الكينونة؛ بمعنى أن من شأنه أن «يستوهبها» و«يستعطيها» و«يستودعها» و«يستعهدها»، فإذا به إذ تهبه قوامه، فإنه يستقبل هبتها ويقبلها بامتنان نعمة وشكر عطاء وحفظ وديعة وعهد[٣٥٢]. غير أن هايدغر يرى أنه لا إمكان للمقايسة بين «الفكر الحيسوبي» و«الفكر التأملي»؛ ومن

(٣٥٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 136.

(٣٥١) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 174.

(٣٥٢) Greisch, «Bulletin d'études heideggériennes,» pp. 603-604.

ثمة، لا مجال لتحقيق نقلة تدرجية من ذاك إلى هذا. إنما المطلب تحقيق ما يسميه هايدغر «القفزة» على الفكر الذي صار حاسباً، وتحددت فيه الكينونة تحدداً منطقياً[٣٥٣].

وإذ انتقد هايدغر الفكر، فإنه انتقد ما قام عليه؛ نعني «المفهوم» و«البرهان». ولا يعني نقد المفهوم عند هايدغر أن على الفلسفة أن تصير مرتعاً خصباً للأحلام والتحكمات التي لا يحدها منطق ولا يجمعها مفهوم، لا ولا أن تنشئ تصورات مخصوصة للعالم تكون عن كل تدقيق مفاهيمي وضبط بمعزل؛ وحتى إن لم تستغن عن صناعة المفاهيم وعن صياغة اللغة تنظر إليها بوصفها مجرد تقنية للتحليل والتعبير[٣٥٤]. كذا كان حال ما سمي بوسم «فلسفة الوجود» التي أفرغ هايدغر كل وسعه في التميز عنها. إنما القصد بتقويض المفهوم تقويض تجريدية المفهوم الميتافيزيقي. . . فالمفهوم لا يمكن دركه أحق الدرك وقد اتخذ شكله المنطقي الصارم الذي صار يعرف به؛ نعني الشكل التجريدي (Conceptus)، وإنما دركه كل الدرك ليس من شأنه أن يحدث إلا بالعودة إلى الأصل اليوناني. فإن نحن فعلنا ذلك، وجدنا أن مفهوم الأمر «الكوني» لم يكن ليعني حصيلة فعل «التجريد». فليس تجريد الأشجار من فرادتها هو الذي يؤدي بنا إلى إنشاء معنى «الشجرة»، بما هي شجرة؛ أي ما اصطلح على أنه «مفهومها»، إنما الأمر بالضد من ذلك: فنحن لا ندرك الأشجار إلا لأنه لدينا، بدءاً وقبلاً، مفهوم «الشجرة». أكثر من هذا، إن درك دلالة «الشجرة» سابق حتى على الكلمة كما تنشؤها اللغة. ووحدها النظرة إلى الشجرة، بما هي تشكل الأمر المتماهي أو المتماثل، تجعل من الممكن درك مختلف الأشجار بما هي أشجار. فعند تسميتنا للأشياء وذكرنا للكائن بما هو كذا أو كذا؛ أي باستعمالنا للغة، تكون المفاهيم قد تشكلت قبلاً وبدءاً. ولذلك، فإنه لزم استشكال المفهوم ذاته، وذلك بالتساؤل ليس فحسب عما إذا لم يكن ثمة في الفكر مقابل للأشياء، وإنما أيضاً عما إذا كان المفهوم لا يخفق في نقل حقيقة الشيء، أو لا يعبر عنه التعبير الملائم. ووحدها الفينومينولوجيا لها المكنة على أن تدرك الشيء إدراكاً مفاهيمياً، لأنها هي ما يجعل المفهوم أمراً ممكناً[٣٥٥].

---

(٣٥٣) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» p. 466.

(٣٥٤) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, pp. 43-44.

(٣٥٥) Greisch, «Bulletin d'études heideggériennes,» p. 602.

وإن هايدغر ليعمد إلى ما بني على المفاهيم من توليف استدلالي؛ أي البرهان، فيقوضه. وعنده أن «الشيء الأوحد الأفرد الذي يمكن لمفكر ما أن يقوله، ما كان من شأنه أن تتم البرهنة عليه ولا دحضه بتوسل المنطق أو التجربة، لا ولا كان من شأنه أن يصير موضوع اعتقاد وإيمان. وحده الاعتماد على التساؤل والتفكير يسمح لنا بأن نبين عن الشيء أفضل الإبانة»[٣٥٦]. وإن الرغبة في المعرفة والتوق إلى إيجاد التفسيرات والتسويغات ما كان من شأنهما أبداً أن يسمحا لنا بالمساءلة التي تفكر. وإن إرادة المعرفة لتخفي، أصلاً، ادعاء وعي بالذات قائم على إيمان بالعقل وبالعقلانية. ولذلك، فإن إرادة التعقل هذه ليس لها أن تسمح لنا أبداً بأن نفكر في ما يستأهل التفكير حقاً؛ أي أن نفكر في أمر الكينونة[٣٥٧]. فما يستحق التفكير فعلاً ـ الكينونة ـ لا يمكن التفكير العقلي الاستدلالي أن يكشفه. إنما الشأن فيه أنه سر ولغز. ومن شأن السر أن يكشف ويوضح، وما كان من شأنه أن يفسر ويعلل. ولهذا سمّى هايدغر أنطولوجيته «أنطولوجية سر»، كما سمّاها «أنطولوجية لغز». وما من برهان، عنده، إلا وهو أمر بعدي، لا قبلي، من شأنه أنه يقوم على فرضيات، وذلك بعد بيان حقيقة الأمر وتأتّيها، وليس قبل إحقاقها[٣٥٨]. وإن تقويض البرهان أو الاستدلال لا يعني أن الفلسفة تريد أن تصير مجرد تحكم وهذيان. إنما معناه أن المطلوب منها ليس البرهنة على أمر ما، بتوسل قواعد «البرهان» والمنطق بساطاً إلى بغيتها، وإنما توسل «الإبانة»[٣٥٩]. ومن هنا صياغة هايدغر للمبدأ الذي كاد يصير شعار فلسفته: «الإبانة لا البرهنة»، أو قل: «البيان لا البرهان». فبدلاً من البرهان على الأمر يلزم القفز إليه. ولا يمكن أبداً أن نبرهن على الشيء إذا ما كنا نقصد بالبرهان استنباط قضايا متعلقة بالأمر، وذلك بدءاً من مقدمات ملائمة، وبتوسل استدلالات مترابطة. كيف لنا أن نبرهن على أمور متعلقة بكينونة تنجلي في اختفائها وتختفي في انجلائها، وذلك بتوسل قواعد منطقية تنفي إمكان التغاير؟ كلا؛ ما كان دور الفكر، إذاً، أن «يبرهن» و«يستدل»، وإنما الشأن فيه أن «يبين» و«يشير»: الإبانة بدلاً من البرهنة،

---

(٣٥٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 138.

(٣٥٧) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 98.

(٣٥٨) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 236.

(٣٥٩) Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, p. 67.

والبيان عوض البرهان، والإشارة مسدّ العبارة. ولئن كان الكثير من الأشياء يقبل البرهنة؛ أي أن شأنها أن تستنبط من مقدمات مناسبة، فإن قليلها ـ الذي هو أحقها ـ يمكن أن «يبان» عنه؛ أي أن يحرر من كثافته وظلمته، وأن يظهر لنا وينجلي ويبين. وليس لنا أمام ذلك الذي يبذل نفسه ويحفظها في الآن ـ كينونة الكائن ـ سوى أن «نشير» إليه و«نبين عنه»، لا أن «نبرهن» عليه و«نستدل»[٣٦٠]. وما كان الأمر الذي يظهر بالأمر الذي تمكن البرهنة عليه. أكثر من هذا، إن الإلحاح على «البرهنة» هو الذي من شأنه أن يقود إلى سد الطريق أمام «انكشاف» الشيء. فلربما كان فرط التعقيل والاستدلال هو الذي تأدى، على التحقيق، إلى قمة اللامعقول[٣٦١].

ثمة إذاً ضرورة للفكر غير الضرورة المنطقية التعقيلية. ونحن، معشر المحدثين، بحكم الأولوية التي صارت تعطى للعلوم الحديثة وللتعقيل التقني العلمي، صرنا إلى الوقوع في خطأ غريب: صرنا إلى الاعتقاد بأن المعرفة لا تحصل إلا بالعلم، وأن لا فكر إلا ما أثبته العلم. وبذلك نسينا أن الشيء الفريد البديع الذي يمكن لمفكر ما أن يقوله، لا يمكن البرهنة عليه ولا نقضه بتوسل الطريق المنطقي أو التجربة، لا ولا بإمكانه أن يكون محل اعتقاد وإيمان. إنما شأن الشأن الفريد الغريب أن يستفاد بالسؤال والفكر، لا بالبرهان والتجربة. ولهذا، لربما تبدت تأملات هايدغر للناظر الخارجي المطالب بالبرهان بأنها «نسيج من التأكيدات غير المثبتة، وسلسلة من الأقوال التي يستحيل إثباتها من الجهة العلمية»[٣٦٢]. لكن قوة البيان غير قوة البرهان، وترك الأمر يأتي للناظر غير استكراهه. وللمعترض على هذه الحقيقة بزعم أن فكر هايدغر «ضرب من التصوف بلا أساس وصنف من الميثولوجيا رديء، أو على كل الأحوال لا عقلانية مشؤومة أو تنكر للعقل»، فإن هايدغر يعترض على المعترض: وما الذي يعنيه العقل والتعقل والاستدلال والفهم؟ وما الذي يعنيه الأساس والمبادئ، بل مبدأ المبادئ؟ فما دام أن مفهوم «العقل» و«الشأن العقلاني» مفهومان ما استوضحا قط ولا هما سُئلا، فإن الحديث عن اللاعقلانية يبقى حديثاً بلا سند أو أساس[٣٦٣]. وإن الفكر، بما هو فكر الكينونة، ليس يمكن

---

(٣٦٠) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 157-158.

(٣٦١) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 304.

(٣٦٢) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 227.

(٣٦٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 304.

أبداً أن «يعلل» و«يبرر» و«يسوّغ» على النحو الذي يريده الفكر الرياضي ويحققه. غير أن هذا لا يعني أنه فكر اعتباطي. إنه الفكر المتعلق بمصير الكينونة الجوهري؛ ومن ثمة مأتى أهميته. لكنه مجرد إثارة انتباه وحض على طريق الجواب ما كان من شأنه أبداً أن يلزم أحداً إلزام الضرورة المنطقية[٣٦٤].

ولئن كان ثمة قول عُد أنموذج القول المنطقي ـ فكراً ومفاهيماً واستدلالاً ـ فهو القول العلمي. لذلك عمد هايدغر إلى نقد العلم، لا سيما أن هذا إنما قام على مبدأ «الاستعقال»؛ نعني طلب تعقيل موضوعاته. فأنموذج التعقيل الأمثل هو العلم الحديث الذي يقوم على مبدأ «التبرير العقلي» و«التسويغ البرهاني» و«التعقيل الاستدلالي» (Ratio reddenda)[٣٦٥]. ومقتضى نقد هايدغر للعلم عبارته الذائعة الصيت السيئة السمعة: ما كان من شأن العلم أن يفكر، ولا ينبغي له. وهي العبارة التي عد هايدغر نفسه أن من شأنها أن «تصدم تصورنا السائر عن العلم»[٣٦٦]. بيد أن استبيان أمر هذه العبارة يحتاج منا إلى وقفة مخصوصة:

بدءاً؛ ليس مقتضى هذا القول، إن على الفكر أن يكون في حِلّ من العلم، وأن يرمي بنفسه إلى أحضان التوهيم[٣٦٧]، لا ولا أن يكون العلم في غنى عن الفكر[٣٦٨].

تثنية؛ ليس معنى العبارة، القدح في العلم. فالقول: ما كان بمكنة العلم أن يفكر ولا بمقدرته فعل ذلك حتى وإن رغب، لا يلزم منه النظر إلى هذا الأمر وكأنه عيب يلحقه أو آفة تعتريه، وإنما بالضد إنه ميزة له، فبفضله يمكن العلم أن يدرك المعطيات والموضوعات بحسب طريق بحثه، وذلك من دون أن يكلف نفسه مؤونة النظر في «ما وراء» الكائنات والموضوعات التي يدرسها؛ أي في كينونتها[٣٦٩].

تثليثاً؛ ليس معنى العبارة، توق هايدغر إلى نقد العلم، وذلك بتأسيس

---

(٣٦٤) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 220.

(٣٦٥) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 91.

(٣٦٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 157.

(٣٦٧) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 233.

(٣٦٨) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 157.

(٣٦٩) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

«إبستمولوجيا» أو «علم علم» أو «ما وراء العلم» من شأنه أن يكون دعياً مختالاً، وإنما دور الفيلسوف، أمام العلم، هو أن ينظر في الدور الذي يؤديه العلم في نشر تصور محدد لكينونة الكائن، هي التي تشكل، أصلاً، أساس وجوده.

ولئن كنا قد حددنا، سلباً، ما لا تعنيه هذه العبارة، فإن من شأننا الآن أن نحدد، إيجاباً، ما تعنيه: والحق أن هذه العبارة قامت على مقدمات:

منها، **أولاً**؛ شأن كل العلوم أن تنظر في الكائن بمختلف النظر، لكنها لا تنظر في النظر في الكائن؛ أي لا تستشكله من جهة كينونته، وإنما هو يعطاها، قبلاً، من حيث هو كائن. فهي، من الجهة الفلسفية، مصابة بالعمى عن كينونة الكائن(٣٧٠). غير أن مشكلة العلم تكمن في أن ديدنه أن ينسى حدوده هذه(٣٧١). أجل، إن من شأن العلوم ألا تنشىء الكائن، وإنما هي تفترضه، أو قل: إنه «يوضع» قبلاً. ففي اعتبارها، الكائن «وضع»، أو قل: «موضوع» (Positum)، لا فرق. وهي علوم «وضعية» من شأنها أن «تضع» الكائن ـ الطبيعة مثلاً ـ «موضوعاً» للاعتبار العلمي. والعلوم، إذ تنظر، فهي لا تنظر إلا في مختلف مجالات الطبيعة، وإذ هي تستشكل، فلا تستشكل إلا مختلف مجالات الكائن؛ من طبيعة جامدة وفيزيائية مادية وحية... ثم هي تقسم الكائن الحي إلى حقول مخصصة مفردة؛ من عالم نباتي وحيواني...(٣٧٢). هذا هو شأن البيولوجيا، مثلاً، تنظر إلى الكائن بما هو حياة، أو قل بالأحرى: يعطاها الكائن بما هو حياة، لكنها لا تستشكل موضوعها بدءاً. فالحياة معطاة لها قبلاً. وإن هذه الغفلة عن النظر في حقيقة كينونة الكائن، لهي ما سمّاه هايدغر ذات مرة «الجهالة الميتافيزيقية»(٣٧٣). وهي الجهالة التي ما إن يستفسرها أحد المفكرين، حتى يعد استفساره هذا أمراً غير معقول، بل هدّاماً للعلم. إن معنى أن: «العلم ليس يفكر»، إنه ليس حدثاً يؤسس لحقيقة الكائن ويفتحها، وإنما هو أمر يستغل جهة ما من الحق

---

(٣٧٠) Martin Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, présentation, trad. et notes par François Fédier, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1995), p. 181.

(٣٧١) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 393.

(٣٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣٧٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 283.

تكون قد انفتحت له قبلاً، وذلك من غير استشكال ولا استثارة سؤال[٣٧٤].

تأسيساً على ما تقدم، ينجلي أن ليس من شأن العلوم أن تدرك كنه مجالها؛ فهو يبقى أبداً عنها مغلقاً، ودونها موصداً. فلا كان من شأن العلم التاريخي أن يدرك كنه التاريخ، ولا كان من شأن العلم الرياضي أن يدرك كنه الرياضة، ولا شأن العلم الفيزيائي أن يدرك كنه الطبيعة، ولا العلم الجمالي أن يدرك كنه الفن، ولا العلم اللساني أن يستكنه أمر اللسان... تلك مجالات تبقى دون العلوم أبداً موصدة. بهذا المعنى، صح القول: إن العلوم، بما صح من أنها لا تقتدر على اقتحام كنه الكائنات التي تبحث فيها، ما كان بمقدورها أن تفكر[٣٧٥]. يبقى إذاً، أن لكل علم وجهاً آخر لا يمكنه أبداً أن يبلغه أو يدركه حق الدرك. ألا وهو كنه مجاله، وأصل هذا الكنه، وكذلك كنه أصل كنه المنهج الذي يطوره. ألا إن للعلم مجاهل وغياهب. ومن ثمة، فإنه جاز وصف العلوم بأنها تبقى محدودة.

غير أنه لا يلزم عن ذلك، فهم هذه المحدودية فهماً سالباً وحسب، بل يجب فهمها الفهم الإيجابي أيضاً. إذ لا يمكن الوجه المغيب للعلوم أن يظهر إلا بالعلوم ذاتها[٣٧٦]. فاعتبار أن: «العلم لا يفكر»، إنما معناه، بدءاً، أنه لا يفكر بالمعنى الذي يفكر به المفكرون[٣٧٧]. ولما كانت الفلسفة هي «إبداع من شأن المفكرين»، فإن العلم لا يفكر بضرب من التفكير فلسفي؛ أي تفكيراً أنطولوجياً. فمن شأن العلم ألا يدرك أبداً إلا ما أنشأته طريقته الخاصة في «التمثل»، وقبلته على أنه «موضوع» ممكن له. هذه «الجرة»، مثلاً، إذ هي توضع فيها خمرة، لا ينظر العلم إلى «الجرة» بذاتها بوصفها ملتقى عوالم أربعة: الآلهة والبشر والأرض والأشياء، وإنما هو ينظر إليها بما هي جسم مقعر يحوي سائلاً حل محل الهواء. ومعنى هذا، أن من شأن العلم أن يلغي ذاك الشيء الذي اسمه «الجرة»، وذلك من حيث إنه لا يقبل إلا خواصها الفيزيائية والكيميائية والرياضية[٣٧٨]. والمترتب عن هذا، قول هايدغر: إن العلم دمر الأشياء بما هي أشياء، وحجب شيئيتها ونسيها. فما عادت تظهر

---

(٣٧٤) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 69.

(٣٧٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 98.

(٣٧٦) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٣، و Heidegger, *Essais et conférences*, p. 157.

(٣٧٨) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 201.

كينونة الشيء أبداً، ولا عادت هي تُسأل وتُنظر وتُعتبر. وفي هذا تدمير للشيء بما هو شيء.

والحال أن هايدغر يعجب لهذا الأمر ويقلق. وقلقه متأتّ من جانبين: **أولهما**؛ الادعاء الوضعي بأن من شأن العلم أن يتفوق على كل تجربة، وأن يدرك الواقع على حقيقته كما هو وبما هو. **وثانيهما**؛ الإدعاء أن العلم، إذ هو يدرس الأشياء ويكتشفها، فإنه ما كان ليسيء إلى كنهها، وإنما هو يتركها كما وجدها من قبل: أشياء[٣٧٩]. والمترتب عن هذا، أن العلم، إذ ينظر في الطبيعة، فإنه يحوّلها إلى «موضوع»، فيحدث أن تنحجب. ما يفيد أن ليس من مقدور العلم أن يحيط بكينونة الطبيعة، وأنه لا يدرك من الطبيعة إلا ما ينشؤه فيها، أو قل: إنه لا يعثر في الطبيعة إلا على ما يبحث عنه فيها. ومعنى هذا، أنه ليس بمكنة العلم أن يبين ما إذا كان استقصاؤه الطبيعة يؤدي إلى انكشافها، كما يدعي، أم بالضد هو يتأدى إلى انحجاب كنهها على التحقيق. أكثر من هذا، ليس من مقدرة العلم حتى أن يطرح هذا التساؤل؛ وذلك لأن من شأنه أن يعكس، بدءاً وقبلاً، تأويلاً معيناً للطبيعة يصيرها موضوعاً للنظر العلمي. ومن ثمة، كان شأن العلم أن يغلق على نفسه إمكانات مساءلة كينونة الطبيعة[٣٨٠].

أكثر من هذا، ليس بمكنة العلم أن يعلم طبيعة علمه بالطبيعة؛ أي أن يصير العلم بنفسه. فمن المستحيل التأمل في الفيزياء، بما هي علم، بدءاً من المناهج التي تستند إليها. لا ولا بإمكان الرياضيات أن تُعتبر، رياضياً، أو تُستشكل بما هي كذلك. وقس على ذلك، أن يكون بمكنة الجيولوجيا أن تُتأمل جيولوجياً، أو يكون بمكنة الفيلولوجيا أن تُتأمل فيلولوجياً. وهذا يبين عن حد للعلم داخلي: فهو لا يقدر على الانعكاس على ذاته والنظر فيها.. لكن هذه المسألة لا تفيد معنى «النقص» أو «الآفة» أو «المعيب» الذي يلحق كنه العلم، وإنما هي بالضد من ذلك تكشف عن أن ثمة في العلم شأناً أخفى وأدهى يجب إيقاظه واستشكاله. ولما كان يستحيل التأمل في أمر العلم تأملاً علمياً، فإنه ثبت أن ذلك لا يمكن إلا بتوسل المعرفة الفلسفية[٣٨١]. ومعنى

---

(٣٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٣٨٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣٨١) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 174.

هذا، أن كنه العلم لا يمكن أن يدرك إلا بالمعرفة الفلسفية؛ يعني النظر في الكائن بما هو كائن؛ أي اعتبار الكائن باعتبار إمكانات كينونته وحقيقته[٣٨٢]. وفضلاً عن هذا وذاك، ما كان بمقدرة العلم أن يؤسس مفاهيمه البدئية. هذا العلم الطبيعي، مثلاً، يتوسل لدراسة الطبيعة إلى جملة مفاهيم؛ شأن «الحركة» و«الجسم» و«المكان» و«الزمان». وإن من شأن العالم الطبيعي أن يحدد ما يقصده بمفهوم «الحركة»، وما يعنيه بمفهوم «المكان»، وما يفيده بمفهوم «الزمان»، لكنه ليس من شأنه أن يحدد كنه «الحركة» بما هي موضوع بحثه، وإنما هو يدرس حركات محددة، ولا بمكنته أن يحدد كنه «الزمان»، وإنما من شأنه أن يستعمل «الزمان»، من حيث هو وسيلة لقياس الحركات، لا من حيث دلالته الأنطولوجية. وما يصدق على العلم الطبيعي يصدق على البيولوجيا والتاريخ والفيلولوجيا[٣٨٣].

ثم إنه ما من أطروحة وضعية عن الكائن إلا ومن شأنها أن تتضمن معرفة قبلية لكينونة الكائن وفهماً مسبقاً له، حتى وإن كانت هذه التجربة الوضعية للكائن لا تعلم شيئاً عن هذا الفهم، ولا ترقى إلى مستوى أن تنقل إلى المفهوم ما تحصل من هذا الدرك. فهذا أمر من شأنه ألا تقتدر عليه إلا الفلسفة بوصفها العلم بالكينونة. فالعلوم الوضعية بالكائن لا يمكنها إلا أن تبني حوله الأحلام، كما قال أفلاطون؛ أي أن تنشئ موضوعها إنشاءً. ولما كان من شأن الحلم أن لا يحدث إلا في حال النوم، فإن ما ينقص العلم حقاً هو التيقظ إلى درك الكائن بما هو كائن؛ أي باعتبار كينونته. فمن شأن الكائن أنه يعطاه سلفاً ومسبقاً وكأنه حلم[٣٨٤]. أكثر من هذا، لا تكتفي العلوم بالنظر إلى الكائن (الطبيعة)، بل إنها تعمد إلى تشويه كنهه. فالعلوم، وإن ثبتت ضرورتها ومهما بلغت دقتها، إنما من شأنها أن تعمد إلى نزع الطابع الطبيعي عن الطبيعة[٣٨٥].

ولهذا الاعتبار، نجد لدى هايدغر ضرباً من الزراية بالطرق العلمية التي تعتمد، بحسب نظره، على تمحّل آليات «الحيلة» و«الترتيق» و«الحسابات

---

(٣٨٢) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٣٨٣) Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant»,* pp. 51-52.

(٣٨٤) Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 76.

(٣٨٥) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 80.

الضيقة». ومن ثمة، كان من شأن أعجب شؤون العلوم أنها تعتمد على منزع «نفعي» «ترتيقي» خالص، مع أنها تدعي كشف الحقيقة. وهي إذ تقيم ما تقيمه على أساس من مبدأ «النفع»، فإنها تلجأ إلى القواعد والضوابط والأعداد والآلات والأجهزة تقيمها بينها وبين الأشياء وتتخندق بها وتتمترس. لكن، ما كان من شأنها أن ترى الأشياء، وإنما حيلتها مع الأشياء في الحقيقة ترى. فعلى الرغم من التلسكوب القوي والآلات الأخرى المعقدة التي تقيمها لتنظر بعيداً، فهي لا ترى في نهاية المطاف إلا ما تتوسله من حيل لا مقام لها إلا بها. وإن من سذاجة معرفة كهذه، على الرغم من كل نجاحاتها الباهرة، أن تبقى دوماً عاجزة...[٣٨٦] والحق أن ثمة قوتين عملتا على نزع الطابع الطبيعي عن الطبيعة: إن الطبيعة الأصلية، التي اكتشفها الإغريق وأبانوا عنها بما هي ما من شأنه أن ينبثق بذاته φυσις (Phusis)، تم إتلاف طابعها الطبيعي من طرف قوتين كانتا عنها غريبتين: **أولاهما**؛ المسيحية التي أزرت بالطبيعة حد تصييرها «مخلوقاً»؛ ما افترض تجاوزها بما فوقها؛ أي بالخالق. و**الثانية**؛ العلوم الحديثة التي سلكت بالطبيعة مسالك النظام الرياضي والتنصيع والتقنية والآلية[٣٨٧].

ومن مقدمات فهم قول هايدغر بانتفاء صفة الفكر عن العلم، اعتباره أن لا أفضلية للعلوم ـ لا سيما العلوم الحديثة ـ على طرق اعتبار الكائن الأخرى. فعلى الرغم مما شهدته العلوم الحديثة من فاعلية ونجاعة واشتهار، فإنه يلزم، لهذا السبب ذاته، التنبه إلى حدودها. وهذا ما لا تقتدر عليه من تلقاء ذاتها. ولهذا، فإنه لا يلزم تحكيمها بالنظر في «فلسفة الطبيعة» التي كانت سائدة قبلها. فليس من شأننا أن نحكم النظر العلمي الحديث بالأنظار الأخرى في الطبيعة، وبالتالي أن نعتبرها مجرد أنظار ميتافيزيقية شعرية. أوَليس العلم نفسه يلجأ إلى استعمال استعارات شعرية في تضاعيف لغته وأثنائها؟ إن الحقيقة تقتضي منا القول: إن النظر في الطبيعة لزمننا هذا ما كان هو أكثر دقة وعمقاً من سالف النظر؛ هذا إن لمن نقل بالضد: إنه أكثر فظاعة وتصلباً وصدفية[٣٨٨]. والمستفاد من هذا، أن لا إمكان للمقايسة بين أنحاء النظر إلى الطبيعة، فضلاً عن المفاضلة بينها، فتفضيل النظر الحديث على ما سواه. فما

---

(٣٨٦) المصدر نفسه، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٣٨٧) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٣٨٨) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 200.

شمس علماء الفلك المحدثين بأحق ولا بأدق من شمس راعي الغنم القديم![٣٨٩] لا ولا الفيزياء الحديثة بأدق ولا بأحق من فيزياء أرسطو! فقد تحصل عن هذا، هدم أساس ضرورة العلم. فلا ضرورة إلى أن يقوم العلم، وما كان قيامه بمسيس الحاجة[٣٩٠]. ولئن قام العلم، بأوكد قيام، فما كان بأفضل المعارف. ثم إنه أمر تاريخي له أصل ومنبع يطلب به وبه يستعرف. وأصل العلم يوناني، ومآله هو المآل الحداثي الذي كان قد أعطى الأولوية للمنهج على الموضوع ذاته، والذي انتهى به إلى أن صار محض أمر تقني وتخصصي وتنظمي وتصنيعي[٣٩١].

ومن أصول فهم قول هايدغر بامتناع الفكر عن العلم، أن لا صلة لخبرة الكينونة والكائن بالاستناد إلى درجة المعرفة العلمية به. قس على ذلك كنه «الإصغاء» مثلاً: إذ يمكن العلم أن يعلمنا الشيء الكثير عن فيزيولوجيا الأذن، لكنه لا يمكنه أن يعلمنا شيئاً عن معنى أن يكون الإنسان كائناً مصغياً[٣٩٢]. أكثر من هذا وأغربه، ثمة من علماء البيولوجيا من لم يعد في حاجة إلى صلة كنهية بالطبيعة الحية حتى يحصل على نتائج بحثه ويستجيب لمتطلبات شعبته العلمية وتقدمها، وكأين من مؤرخي الفن الذين، بما هم مؤرخون، ما عادوا يحتاجون أن يكونوا على صلة بالعمل الفني أو على تجربة بكنهه. ما يعني أن العلم صار يدمر العلاقة الحقة للمعرفة بكنه الكائن، وذلك لدرجة أن العلوم صارت اليوم فاقدة الصلة بأسسها غير موصولة بها[٣٩٣]. معنى هذا، أن درجة انجلاء الكائن عامة لا تتوافق مع درجة المعرفة بالكائنات. بل الأمر بالضد: حيثما علم الإنسان الكائن العلم، فإن حقيقة الكائن تصير له مجهولة، وحيثما أمكن للإنسان التحكم بالكائن، صارت له حقيقة الكائن مغيبة. أكثر من هذا، إن العلم بالكائن عدم له ونسيان[٣٩٤]. وحيثما سعى الإنسان إلى العلم بكنه الأشياء ـ من تاريخ وفن ولغة وطبيعة ـ وذلك من غير أن تكون له المقدرة عليها، ظهر للناس أن من شأن الفكر أن «يعرف» أقل ما «تعرفه» العلوم؛ بينما

(٣٨٩) Heidegger, *Qu'est ce qu'une chose?*, p. 24.

(٣٩٠) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 101.

(٣٩١) المصدر نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ و١٨٩ ـ ١٩٠.

(٣٩٢) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 258-259.

(٣٩٣) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 170.

(٣٩٤) Heidegger, *Questions I et II*, p. 181.

الضد هو الصحيح. كلا؛ ما كانت العبرة بكثرة المعارف، إنما العبرة بالمقدرة على استكناه حقائق الأشياء. إنما التناسب بين «المعرفة العلمية» و«المعرفة الحقة» تناسب عكسي[٣٩٥]. والشاهد على ذلك، «أزمة الأسس» التي شهدتها العلوم الحديثة. وفي تصور هايدغر، فإن «أزمة الأسس» تلك، ما كانت أمراً عارضاً ولا شأناً عابراً، وإنما شكلت «سمة جوهرية» من سمات المشروع العلمي ذاته، لدرجة أنه يمكن القول: «إن هذه الأزمة سكنت كل علم منذ أن كان العلم علماً». . . وما كان المطلوب تجاوز هذه الأزمة، وإنما صار المطلوب، بالعكس من ذلك، تعميقها ما أمكن، وذلك بغاية أن نستجلي، بأجل استجلاء، ما نريده من العلم على وجه التدقيق[٣٩٦]. والحق أنه ما شهد العلم يوماً على التعارض المفارق بين قوة النتائج المحصل عليها ولا على عدم يقينية وغموض المفاهيم والمسائل الأكثر أساسية وبساطة بمثل ما شهد عليه العلم المعاصر. ولئن كان لنا من أمر نتبينه في هذا، فهو ضرورة التمثل بالقول: «ليس من شأن العلم أن يفكر»[٣٩٧]. وهذا يظهر إلى أي حد يمكن إنجازات العلم الوافرة والسريعة أن تحجب عنا حقيقة غموض أساسه، كما يستحثنا هو على ضرورة استفسار هذا الأساس استفساراً فلسفياً لا استفساراً نفعياً. وإن المسألة لتحتاج إلى يقظة النظر الأنطولوجي في العلوم الحديثة وإلى صحوته واعتباره لهذه العلوم اعتباراً استكناهياً[٣٩٨]. ولهذا الاعتبار، قال هايدغر: ما كان من شأن العلم أن يغير العلم؛ أي أن يغير نظامه البيداغوجي. وحده إعمال ميتافيزيقا مغايرة؛ أي تجربة للكينونة جديدة وجوهرية، بمكنته أن يفعل ذلك[٣٩٩]. فلا غرابة أن يختم هايدغر تأملاته في العلم، باستفسار عما إذا كان من أمر العلم أنه قد صَيَّرَ الكائن أكثر كائنية، أم بالضد: ما إذا كان ثمة شيء آخر انزلق بين الكائن والإنسان العارف وكان من آثاره تمزيق صلة الإنسان بالكائن وحرمان الإنسان من كل تخبّر بكنه الطبيعة وانطماس كنهه نفسه. ولعل جواب هذا الاستفسار أن: «الكائن اليوم الذي صار موضوع

---

(٣٩٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 99.

(٣٩٦) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» pp. 663-664.

(٣٩٧) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 141.

(٣٩٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 248.

(٣٩٩) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 182.

الفيزياء النظرية بخاصة والفيزياء بعامة، ما عاد بالنسبة إلينا أكثر كائنية بفضل تدخل العلم هذا، ولن يعود كذلك»[٤٠٠].

٣ ـ تقويض «مبدأ الحرية»

انطلق هايدغر في نقده لحرية المحدثين مما انتهت إليه المثالية الألمانية: لقد انتهت إلى أن من شأن الحرية، إذا ما فهمت فهماً ميتافيزيقياً، أن تفيد مكنة الكائن من القدرة على «البدء» بنفسه. فهي إذاً تعني «العفوية» و«العلية». وبمجرد ما صارت الحرية في مركز الاعتبار، كما شهدت على ذلك الحداثة، جمعت في مبدئها بين سمة «العلة» أو «الأساس»، الذي إليه ترجع الأشياء، وسمة «الذاتية»[٤٠١]. بيد أن هايدغر يرفض ربط الحرية بمبدأ «الذاتية» رفضاً. وحجته في ذلك، أن المفكرين المثاليين اضطروا هم أنفسهم، في نهاية المطاف، إلى نسب الحرية إلى المطلق وحجبها عن الإنسان، أو بالأحرى نسبها إليه ما دام يحقق مطلب المطلق وينجزه. ومعنى هذا، أنهم أحالوا الحرية إلى وهم ذاتي يعتقده الإنسان إذ يفعل لتلقاء ذاته، وما حقق لذاته شيئاً وإنما المطلق حققه. ولهذا الأمر، فإننا نجد هايدغر يعود بالحرية، لا إلى ذات الإنسان، وإنما إلى تاريخ الكينونة؛ وذلك باعتبار أن الكينونة أكثر أصالة من الكائنية والذاتية. بمعنى آخر، ثمة أولوية للكينونة بدءاً. وإن الحرية لسمة الكينونة، أصلاً، وذلك قبل أن تكون سمة للكائن بعامة وللكائن الإنسي بخاصة. ذلك أننا عادة ما نعتبر الحرية خاصية للإنسان وممتلكاً له. والحال أن الأمر بخلاف ذلك: ليست الحرية خاصية الإنسان، وإنما الإنسان خاصية الحرية. إن الحرية أساس إمكان الدازاين نفسه، إذ لولاها ما وُجد أصلاً. ومن ثمة، كانت الحرية أكثر أصالة من الإنسان، بل هي أصله، وما كان الإنسان إلا سائساً للحرية ومديراً. وإنه لمجرد الكائن الذي له الحرية في أن يترك الحرية حرية بحسب نمطها الخاص بها. فما حرية الإنسان، بما هي الحرية، خاصية للإنسان، وإنما الإنسان، بالضد، هو إمكان للحرية. إن الحرية تمكين للإنسان[٤٠٢]. فالحرية هي الكنه الذي يتملك كينونة الإنسان

---

(٤٠٠) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, pp. 81-82.

(٤٠١) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 330.

(٤٠٢) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, p. 134.

ويخترقها، ولا إنسانية للإنسان إلا بأن يحال إليها. ما يعني، أن كنه الإنسان يتأسس على الحرية. لكن الحرية سمة من سمات الكينونة، وهي سمة تتجاوز حتى الإنسان نفسه. وبقدر ما يكون الإنسان، من حيث كان إنساناً، فإنه مطالب بأن يشترك في سمة الكينونة. وهو يكون بالقدر الذي يشارك به في شأن الحرية[٤٠٣].

ومما تقدم، نفيد أن الدازاين المتخارج، بما دل عليه من ترك كينونة الكائن توجد، هو الذي شأنه أن يحرر الإنسان نحو حريته؛ سواء منح الإنسان بعض الإمكانات، أم فرض عليه بعض الضرورة. ما دل على أنه ليس الإنسان، في اعتباطيته، هو من يتصرف في الحرية. كلا؛ ما كان من شأن الإنسان أن «يملك» الحرية كما لو كانت هي «خاصية» تُملك، وإنما الأمر بالضد من ذلك: من شأن الحرية؛ أي الدازاين المتخارج الكاشف، أنه هو الذي يملك الإنسان. وذلك إلى الحد الذي يسمح للإنسانية بأن تقيم الصلة مع الكائن برمته بما هو كذلك؛ وبالتالي يسمح بإقامة التاريخ البشري[٤٠٤]. ذاك هو «كنه الحرية» عند هايدغر. وبالجملة، أن «يتحرر» الإنسان، معناه أن «يفهم» الكينونة بما هي كينونة، وفي هذا الفهم يدع الكائن يكون كما هو كائن، فلا يتدخل فيه، مثلما فعل الإنسان الحديث، بالاستكراه والاستصناع والاستخزان. فلئن كان للكائن أن يصير أكثر كائنية مما هو عليه، أو أقل، فما ذاك إلا أمر منوط بحرية الإنسان. وإن عظمة الحرية لتقاس بأصالة وشساعة وصرامة ما يلزم الإنسان به نفسه. فكلما ألزم الإنسان نفسه بالإصغاء إلى الدازاين في نفسه، كان قربه من الكائن أكبر ودنوّه منه أفضل[٤٠٥].

ثم إن ثمة، **تثنية**، سعي هايدغر إلى تحرير حرية الإنسان من عالق «الذاتية». إن الحرية لا تتحقق للدازاين بانكماشه على ذاته، وانغلاقه على نفسه، وانكفائه على إنيته، وإنما بالضد؛ نعني بالتعالي إلى الكائن والمجاوزة إلى كينونته. وفضلاً عن هذا وذاك، فقد سعى هايدغر إلى تحرير الحرية من عوالق مفهوم «العلة» و«الفعل». فالحرية لا تعني إنتاج قصد أو إنجازه أو

(٤٠٣) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 26.

(٤٠٤) Heidegger, *Questions I et II*, p. 178.

(٤٠٥) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 80.

تحقيقه، بقدر ما تعني وضع مشروع. فلا صلة للحرية بمعاني «الفعل» و«الصنع» و«الإنجاز»، وإنما صلتها بمعاني «الشروع» و«التقصد»[٤٠٦]. وتوضيح هذه المسألة، أن الحداثيين تصوروا الحرية بما هي «عفوية» أو «تلقائية» (Spontanéité) قادرة على الفعل من تلقاء ذاتها، فكان أن قرنوها بالفعل وصيّروها ضرباً من العلية. ورد هايدغر، أن فعل «البدء من النفس» ليس من شأنه أن يقدم إلينا إلا وجهاً سالباً للحرية، وذلك بما هو يعني أن لا شيء وراء هذا البدء. لكن، بتحديدنا للحرية على هذا النحو لا ندرك أننا نعالج فعل «البدء» وفعل «التاريخ» كما لو أنهما كانا فعلين متغايرين من الجهة الأنطولوجية. وإننا لننسى أن نقطة الانطلاق؛ أي العلة، إنما هي الإنسان هنا أو الوجود الإنساني، فلا نقر باختلاف بدء الدازاين عن بدوءات أخرى، وبالتالي لا نحدد معنى «إنية» الإنسان. والحال أن الشأن في البدء الإنسي، وعلى خلاف البدوءات الأخرى، أن يقوم على مبدأ «التعالي». فلا ذات إلا إن هي تعالت، وإن ذاتية الذات الحقة لهي أساس كل عفوية. وما من شأن الحرية أن تتحقق إلا إذا ساد هناك عالم. ولا سيادة لهذا العالم إلا إن كان هناك إقامة لمشروع يتجاوز الكائن. ذاك هو أساس الحرية، وليس هو الفعل. فوحدها الحرية، بوسمها ما يؤسس التعالي، يمكنها أن يشهد عليها الوجود الإنساني حينها بما هي ضرب معيّن من أضرب العلية[٤٠٧].

إن حرية الإنسان عند هايدغر معناها تحرير الوجه الإنساني للإنسان، أو قل بالأحرى: تحرير الإنساني من الإنسان أو الآدمي من البهيمي؛ أي تحرير كنه الإنسان بما هو دازاين. وإن تحرير الدازاين في الإنسان لا يعني وضع الإنسان في مجال اعتباطي، وإنما يعني، في الحقيقة، تحميله مسؤولية الدازاين كما لو كان عبأه الأخص. فوحده ذاك الذي يحمل العبء هو الشخص الحر على التحقيق[٤٠٨]. وليس يعني التأكيد على «حرية الكينونة» إهمال حرية الإنسان أو التأكيد على الضرورة العمياء الذي يوجد فيها الإنسان أمام الكينونة. لا تعارض هنا بين الحرية والضرورة. وإن «كنه الحرية» ليشهد بذلك. فمن جهة أساس بناء العالم، فإننا نجد أن الأصل فيه إنما هو قرار حر اتخذه الإنسان. إلا أن هذا القرار الحر إنما هو قرار أدرك الأمر الضروري

---

(٤٠٦) Heidegger, *Questions I et II*, p. 142.

(٤٠٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٤٠٨) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 250.

اللازم وانخرط في تلبية ندائه الأعلى؛ نعني نداء الكينونة(٤٠٩). فلا بد من شيء ليس منه بد. وتلك حرية لا ضرورة. وإن تحرير الإنسان نحو دازاينه لمعناه تحريره نحو المنفتح. فالحرية تعني هنا التحرر نحو المنفتح؛ يعني نحو الكينونة بما هي ما يفسح المجال أمام العالم ليكون(٤١٠). أكثر من هذا، ما كان من شأن الكينونة أن تفسح المجال أمام حرية الكائن الإنسي وحسب، وإنما هي أيضاً تعمد إلى تحريره من الكائن. فمن شأن الكينونة أن تحررنا من الكائن ونحوه ولأجله وأمامه وبداخله، كما إن من شأنها أيضاً أن تحررنا من ذواتنا لتجعلنا ما نحن على التحقيق. بهذا المعنى: الكينونة هي ما يحررنا نحو حريتنا. ووحده هذا التحرير هو كنه الحرية(٤١١).

غير أن تحريرنا باتجاه الكائن لا يعني إطلاق يدنا عليه واستكراهه. فحرية الدازاين تفيد معنى أن بمكنته إجلاء الكائن من تعميته والإبانة عنه (التجلية)، كما أن بمكنته التعمية عليه وتركه في غياهبه (التعمية). فنحن هنا أمام ضربين من الإبانة: الإبانة الكشفية، والإبانة الحجبية. وإن الأولى لهي كنه اللوغوس الحقيقي، وإن الثانية لهي كنهه الشبيهي. وما هذه المقدرة الإنسية بممكنة إلا بوصف الإنسان كائناً حراً اتجاه الكائن بما هو كذلك. وبالجملة، لا إمكان للإبانة، سواء كانت إيجابية أم سلبية، إلا حيثما قامت ثمة حرية(٤١٢). ولهذا يرى هايدغر أن ترك الكائن يلاقينا والسلوك اتجاهه واستقباله، ما كان من شأنه أن يستقيم إلا حيثما نهضت الحرية. بل إن الحرية هي أن تدع الكائن يكون بحسب ما هو عليه؛ أي أن تترك نفسك لجلاء الكائن كما هو تستقبله كما أنت تستقبل المرآة(٤١٣). هنا إذاً كنهان للحرية: كنه شبيهي وكنه حقيقي، أو قل: حرية شبيهية وأخرى حقيقية. تظهر الحرية الشبيهية حين يقيم الإنسان علاقته مع الأشياء على أساس من مبادئ «الضبط» و«الحساب» و«التقعيد» و«التخطيط» و«التصنيع». وتلك هي حرية المحدثين(٤١٤). أما الحرية الحقيقية فهي تلك التي لا تنطلق من كون الإنسان حيواناً «حاسباً» «عاداً» خاضعاً

---

(٤٠٩) Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. de l'allemand par Henry Corbin [et al.], classiques de la philosophie, nouvelle édition augmentée en 1974 ([Paris]: Gallimard, 1973), p. 46.

(٤١٠) Heidegger, *Questions I et II*, p. 172.

(٤١١) Heidegger. *Concepts fondamentaux*, p. 92.

(٤١٢) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 488.

(٤١٣) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 176-177.

(٤١٤) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 17.

لمطلب الربح موجها من طرف البحث عن «الاستصناع» و«الاستعمال» و«الاستهلاك»، وإنما تنطلق من التأمل في كل شيء بدءاً من كنهه. وما كان بيان حد شيء ما قسراً له وإكراها، وإنما هو، بالضد من ذلك، تحرر به يحقق الإنسان كنهه بما هو إنسان. إن الحرية الحقيقية لا تنبع من نداءات ناجمة عن الحاجة وعن رغبة الفرد والجماعة في النمو والازدهار[٤١٥]، وإنما هي تنبع عن مطلب عدم استكراه الكائن وعدم إخضاعه إلى مسيس الحاجة الاستعمالية الاستصناعية الإنسية.

تأسيساً على ما تقدم، يظهر أن الحرية، بوصفها شرط إجلاء كينونة الكائن، هي في الآن ذاته شرط إمكان فهم الكينونة[٤١٦]. ولهذا يقول هايدغر: إن كنه الحقيقة إنما يكمن في الحرية[٤١٧].

والحال أن ما ادعاه المحدثون من حرية ليس من هذه الحرية بشيء. فليست حرية المحدثين المزعومة سوى العبودية ذاتها. انظر حالهم في العهود الأخيرة، تجد أنهم صاروا ضحية «طابع الإرادة الحديثة الذي ما فتئ يستقوي حتى صار توتاليتارياً شمولياً»؛ بمعنى أنهم صاروا إلى إرادة تنظيم كل شيء في العالم جل أو دق وشذ أو فذ. وما فتئت فورة «التنظيم» و«التدقيق» و«الحساب» هذه تستبد بهم الحد الذي ارتدت به إلى ذاتها، فصارت تروم تنظيم الذات نفسها. وإنها لحمّى استبدت بالإنسان وحمقة دفعته إلى فرض ذاته، بل إلى تقديس ذاته وإرادة إرادته[٤١٨]. ذاك هو ما يسميه هايدغر «طابع الإرادة الحديثة الامبراطوري الاستبدادي»[٤١٩]. وإن هذه الحرية انتهت إلى تصيير الأرض وأجوائها مجرد مواد أولية، بل إن الإنسان نفسه صار «مادة أولية» مرتهنة لأهداف مرسومة منوطة بغايات موضوعة[٤٢٠]. لقد صار الإنسان نفسه مجرد رصيد يرصد وحساب يخزن وطاقة تشحن. فأنى له أن يدعي، بعد كل هذا، أنه كائن حر، بينما هو صار موظف التقنية وشغيل إرادة إرادة مجهولة؟[٤٢١]

---

(٤١٥) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٤١٦) Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, p. 277.

(٤١٧) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 172 sq.

(٤١٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 354.

(٤١٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٧.

(٤٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

(٤٢١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 310.

وفضلاً عن هذا وذاك، واهمون هم المحدثون إن اعتقدوا أن كنه الأزمنة الحديثة تمثل في تحرر الإنسان من قيود العصر الوسيط وانعتاقه. فلئن حق أن العصور الحديثة عملت، بعد تحريرها الإنسان، على سيادة مبدأ «الذاتية» و«الفردية»، فإنه حق أيضاً أنه عبر التاريخ لم تظهر النزعة الموضوعية واللافردانية وسيادة الروح الجماعية القطيعية بالقدر الذي شهدت عليه الحداثة. أوَ في ذلك مساغ للقول بحرية المحدثين؟[٤٢٢] إن ادعاء المحدثين تحقيقهم الحرية والخصوصية والحميمية محض وهم وتحكم. إنهم يحيون تحت إمرة «دكتاتورية الحياة العمومية». وما يدعونه من «حياة خاصة» ليس تحقيقاً للكينونة الحرة، وإنما هو ضرب من التحجر في نفي الأمر العمومي. فالحياة الخاصة تبقى نبتة تجد جذورها في الحياة العامة وتنبع منها، وذلك سواء أحبت ذلك أم كرهته. ومثلما الوحدة لا تقال إلا بالنسبة لمن عاش الحياة الاجتماعية بدءاً، فكذلك هي الحياة الخاصة لا تقال إلا بالنسبة إلى الهروب من ضغط الحياة العمومية. وإنها لتؤكد هذه الحياة، وما كانت بالتي تنفيها[٤٢٣].

ومثلما قوض هايدغر حرية المحدثين، فإنه قوض أساسها الميتافيزيقي؛ نعني فكرة «الإرادة» التي تمخضت عنها فكرة «المقدرة» أو «القوة». وقد اتخذ تقويضه لفكرة «الإرادة»، وعليقها «القوة»، المسالك التالية:

أولاً: ليس «الفكر»، بمثلما ادعى المحدثون، مجرد «إرادة»، بل إنهم صيّروه، من حيث لا يشعرون، «إرادة الإرادة». فكان ما كان من قرن الإرادة بالقوة والحرية بالعسف. ولذلك كله، يدعونا هايدغر إلى أن نتخلص من عادة القول بمبدأ «الإرادة»[٤٢٤].

ثانياً: ليست القوة أن تستقوي على الشيء؛ أي أن تسيطر عليه وتستأثر به وتتملكه وتستكرهه، إنما المقدرة على الشيء والمكنة منه حفظه في كِنهه، والحفاظ عليه كما هو في ذاته، وتعهده التعهد. فكنه القوة على التحقيق الحفظ لا التدمير. وهذا ما لم يفهمه المحدثون: إذ فهموا حرية الإنسان بما هي اقتدار على الأشياء، وأدركوا الاقتدار بما هو استكراه للأشياء[٤٢٥].

---

(٤٢٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 114-115.

(٤٢٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 72.

(٤٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥١.

(٤٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٢.

ثالثاً؛ إن مراد هايدغر إنما كان السعي إلى فصل الحرية عن الإرادة ووصلها بالكينونة. فلا يكون الإنسان حراً، في اعتبار هايدغر، إلا إن أقحم في مجال المصير، وصار الإنسان الذي يصغي وليس القن الذي يؤتمر. كلا؛ ما كان كنه الحرية منوطاً، أصلاً، بالإرادة ولا بعلية الإرادة الإنسانية. فحرية الأمر الحر لا تكمن لا في حرية الإرادة، ولا في مجرد الخضوع لقوانين(٤٢٦).

ثالثاً: آثار الحداثة

ما كانت الحداثة، في اعتبار هايدغر، عهد هيمنة الميتافيزيقا ـ ميتافيزيقا الذاتية ـ وحسب، وإنما كانت عهد هيمنة التقنية أيضاً. الحداثة بهذا الاعتبار إنما هي «عهد الميتافيزيقا والتقنية»(٤٢٧). بل إن هايدغر ليسوي بين الأمرين معاً. فهو يسوي بين ما يسميه «كنه التقنية الحديثة»، وما يكني عنه بعبارة «كنه الميتافيزيقا الحديثة»(٤٢٨). وليس بين التوصيفين تنافر ولا تباعد. ذلك أن أساس العهد الحديث الميتافيزيقا، والأثر التقنية. فالعهد الميتافيزيقي إنما هو «عهد تقني»، والوضع الجوهري للإنسان (Grundstelung) داخل عالم الكائن، في عهد الحداثة، وضع أو موقف تقني. وهو ليس وضعاً تقنياً لأن الآلآت الصناعية شهدت عليه ـ بدءاً من الآلات البخارية وانتهاء بأغرب أغاريب الآلات المتطورة ـ وإنما الأمر على العكس: هذه الآلات إنما هي تابعة للعهد التقني لا مشكلة له. فما كانت تقنية الأزمنة الحديثة مجرد أداة أو وسيلة سيدها الإنسان وسائسها البشر، وإنما، قبل كل هذا، هذه التقنية، إن حقق أمرها، ظهرت بما هي «تأويل للعالم» (ميتافيزيقا) كان قد تقرر سلفاً وحدد موقف الإنسان داخل عالم الأشياء(٤٢٩). كلا؛ ما كان العالم التقني عالماً اصطناعياً، وإنما هو أثر للتمثل الميتافيزيقي للعالم بما هو قام على مفهومين: «التمثل» و«الإنتاج»(٤٣٠). بمعنى آخر، لو ما كان الكائن قد تحدد تحديداً ميتافيزيقياً، على عتبة الحداثة، بما هو «الحاضر»، لما تحدد الكائن بما هو «الموضوع»، ولما ترك نفسه يتمثل أو ينتج موضوعياً؛ أي لما تركت الطبيعة

---

(٤٢٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 34.

(٤٢٧) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٤٢٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 100.

(٤٢٩) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 31.

(٤٣٠) هايدغر مذكور في: Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 678.

نفسها تُستكره وتُستغل بعد أن بانت بأنها رصائد مرصودة، وقوى مخزنة، وطاقات مودعة. ليس هذا وحسب، بل إنه لو ما قام ذاك الأساس الميتافيزيقي الذي نهضت عليه الحداثة، ما كان لمحركات الطائرة أن تتحرك، بل أصلاً ما كان لها أن توجد، لا ولا الطاقة الكهربائية الذرية كان لترى النور وتوجه الناس نحو الشغل التقني الشامل[٤٣١]. فمحرك الديازيل، مثلاً، ـ وهو أمر تقني محض ـ ليس أساسه من التقنية بشيء، وإنما أساسه الحاسم والجوهري يوجد لدى الفلاسفة الذين نظروا في مقولات «الطبيعة» بما هي أمر يمكن استغلاله آلياً وتقنياً. ولئن كان الشائع أن يظن الناس أن أساس محرك ديازيل هو مخترعه، فإن الحق يقتضي منا القول: إنه لم يكن بالإمكان أن يتقدم أي اختراع قيد أنملة، لو لم تقم ثمة الفلسفة، بدءاً، وتنظر في الكائن بما هو كائن، بل تهمل كينونته، معتبرة الطبيعة مجالاً للتثمير والاستقصاء والبحث؛ أي فاسحة المجال لمحاولات المخترعين[٤٣٢].

لهذا، فإنه لئن كان التأمل في «الأسس الميتافيزيقية» للحداثة قد تأدى بنا إلى بيان أنها قامت على مبادئ ثلاثة رمزت إليها أسماء مفكرين ثلاثة ـ «الذات» (ديكارت) و«الاستعقال» (لايبنتز) و«الحرية» (كانط) ـ فإن القرارات التي اتخذها هؤلاء الفلاسفة، عند مبدأ الحداثة، حول الدازاين وحول الكائن، كانت قرارات تاريخية؛ بمعنى أنها حكمت مصير الحداثة؛ وذلك بأن تأدت «الذاتية» إلى خلق «الموضوعية» و«الاجتماعية»، وتأدى الاستعقال إلى خلق التقنية، وتأدت الحرية، بما هي إرادة، إلى تصيير الإرادة كنه الكائن؛ أي إلى تصيير الكائن كما شاءه الإنسان: أمراً قابلاً للتدقيق والحساب؛ وبالتالي إلى سيادة القوة، ومن ثمة الاستعباد. وجماع هذه المبادئ هو على التحقيق أساس آثار الحداثة. والحال أن ما كان ينقص هذه المبادئ الثلاثة أنها ظلت تنبع من ذاتية مشروطة متناهية. فكان المنعطف الحق هو ذاك الذي أحدثته المثالية الألمانية، وذلك بتصييرها «الذاتية» «ذاتية غير مشروطة» و«غير متناهية»، وجعلها من العقل عقلاً مطلقاً. ثم جاء نيتشه، فأحدث المنعطف الأعلى، وذلك ببلوغه بالإرادة حد الإرادة التي تريد ذاتها؛ أي الإرادة المستقوية، وببلوغه بالإنسان الإنسان الذي يريد ذاته أو يريد الاستقواء لذاته؛ نعني «الإنسان الأعلى».

(٤٣١) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 215-216.

(٤٣٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 64-65.

لقد سبق أن أشرنا إلى أن كنه الحداثة كنه ميتافيزيقي، وأنه قام على أساس من تصور الإنسان بما هو «ذات» وتصور الكائن بما هو «موضوع». والحال أن آثار الحداثة لا تعني شيئاً سوى بلوغ هذين التصورين مبلغهما الأكمل وكنههما الأحق. هذا مفهوم «الذات» جعل من الإنسان الكائن الذي من شأنه أن ينظم ذاته ويؤمن حياته في إطار قيامه ضمن جملة الكائن؛ أي العالم، وكان أن عمدت هذه «الذات» إلى إعلان مركزيتها في العالم، وإلى السعي إلى أن تكون لها المكنة في الأرض. فلم يعد الإنسان يستمد يقينه بذاته من عالم آخر، ولا ينتظر حصول خلاصه من قوة أعلى، وإنما صار يحصل ذلك ويحققه من ذاته ولذاته، وذلك بترسيخ إرادته وقوته وسلطته... والمتأمل في هذا الإنسان الجديد وفي كنهه المستحدث، وقد صار متعلقا بالقوة، لن يجده شيئا آخر سوى صيرورة الإنسان إنساناً أعلى. هو ذا «الإنسان الأعلى» وقد صار يحكم العالم. وهذا مفهوم «الموضوع» صار يتصور بما هو الشيء الذي يمكن تصنيعه وإنتاجه. هي ذي التقنية بعينها. والحال أن تطور هذين التصورين نحو تحقيق كنههما الحق ما كان بالتطور المنفصل، وإنما كان التطور المتصل، أو قل: إنه كان المسار ذاته. وليس هذا المسار شيئاً آخر سوى مسير الإنسان والموضوع ـ الذات والطبيعة ـ إلى مصير مشترك. وليس هذا المصير المشترك سوى التقنية.

لاحظ هايدغر أنه «كُتب عن التقنية الشيء الكثير، وما استكنه أمرها إلا النزر القليل»[(٤٣٣)]. والحال أنه لطالما تأثث فضاء كتابات هايدغر بالآلات التقنية؛ من حديثه عن الدراجة إلى حديثه عن الطائرة، ومن تمثيله بالطريق السيارة إلى كلامه عن التلفزة والراديو... ولطالما وسم عصره بأوصاف التقنية: فهو العصر الذري، وهو عصر السيبرنطيقا، وهو عصر الإعلام:.. لكن التأثيث والوصف لا يساعدان، في التحقيق، على درك حقيقة التقنية. ولهذا السبب، يدعونا هايدغر إلى أن «نفكر في التقنية»، لا بمعنى أن ننظر في منتوجاتها، وإنما أن «نستكنه» أمرها؛ أي أن نحدد كنهها الحق وراء كنهها الشبيهي، أو قل: «أن ندرك الأمر الجوهري في التقنية، وذلك بدلاً من أن ندع أنفسنا نفتتن بالأمور التقنية»[(٤٣٤)]. ولهذا السبب أيضاً، كنت تجد هايدغر

---

(٤٣٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 99.

(٤٣٤) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 44.

يتحدث عن التقنية حديث السلب ـ ما ليست التقنية إياه ـ أكثر مما كنت تلفيه يتحدث عنها حديث الإيجاب ـ ما التقنية إياه.

حاول هايدغر، بدءاً، تحديد ما أسماه: «كنه التقنية». والحال أنه لئن كانت السمة البارزة للأزمنة الحديثة هي التقنية، فإن ثمة تصورات سائدة عن التقنية غير دقيقة تحوم حول كنهها الشبيهي ولا تحقق كنهها الحقيقي. وهي تنحلّ، إجمالاً، إلى تصورين متعالقين: **أولهما**؛ أن التقنية مسألة تخص الإنسان؛ بمعنى أنها أمر يبدعه الإنسان وينجزه ويطوره ويوجهه ويقيمه ويعدله من أجل الإنسان ذاته؛ أو قل: إنها تخطيط يضعه الإنسان ويقرر بشأنه ما إذا كان سيخضع له فيصير عبده، أم ما إذا كان سيتمكن من السيطرة عليه فيضحي سيده[٤٣٥]. ذاك هو ما سمّاه هايدغر «التمثل ـ أو التصور ـ الأنثربولوجي للتقنية». و**ثانيهما**؛ أن التقنية أدوات من شأن الإنسان أن يُعملها ويسوسها. فهي وساطة بينه وبين الطبيعة. ذاك هو ما دعاه مفكر التقنية: «التمثل ـ أو التصور ـ الأداتي للتقنية». والحال أن بين التمثلين تعالقاً عبّر عنه هايدغر بالاسم الجامع: «التمثل الأنثربولوجي ـ الأداتي للتقنية». وهو التمثل الذي يطغى على كل نظر في التقنية حتى لا يتخيل أي تمثل سواه.

غير أن هايدغر يرى أن هذا التمثل ليس من شأنه أن يجلي كنه التقنية بقدر ما هو يعميه. حسبك أنه لا يقيم وزناً للفارق بين الآلة القديمة ومثيلتها الحديثة؛ ومن ثمة ما كان من شأنه أن يدرك كنه التقنية على وجهه الأحق. فهو لا يدرك بعد الآلات الحديثة بما صارت دلالة على تغير كنه الإنسان والكينونة؛ أي بما صارت تدل عليه من نشوء عصر جديد هو العصر الحداثي؛ بينما قديماً ما كان للآلة أن تحدث مثل هذا التطور[٤٣٦]. وفضلاً عن هذا، فإن هذا التصور السائد لا يدرك أن الإنسان لم يعد يتحكم في التقنية، وإنما صارت هي التي تتحكم فيه، بل إن كنهه نفسه صار كنهاً تقنياً، وذلك بدلاً من أن يبقى هو كنهاً إنسياً. أكثر من هذا، لم تعد التقنية تقع بين أيدي الإنسان وإيالته، بل إنه هو الذي صار لعبتها[٤٣٧]. ولهذا لتجدن هايدغر يصف الإنسان بكونه صار «قرد التقنية».

---

(٤٣٥) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 268-269.

(٤٣٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 348.

(٤٣٧) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 457.

ولهذه الأسباب مجتمعة، كنت تجد هايدغر يردد القول: «ما كان كنه التقنية من الأمر الإنساني بشيء»(٤٣٨). فلئن كان من سمة تميز بها العصر الحديث، فليست هي مقدرته على التحكم في التقنية، بل هي، بالضد من ذلك، عجزه عن ذاك الأمر. ذاك هو ما سماه هايدغر: «طابع هيمنة التقنية اللامحدود، والذي ما أمكن أبداً أن يقاوم»(٤٣٩)، أو «طابع هيمنة التقنية الذي ما كان من شأنه أن يقاوم»(٤٤٠). إذ أمام مطالبة التقنية بالقوة والسيادة، فإن الإنسان الحديث يحار ويعجز. وحيرته متأتية من أن كينونة التقنية ما عادت له أمراً يتحكم فيه أو يسوسه(٤٤١). وإن استكراه التقنية للطبيعة على أن تمد الطاقة الطبيعية وتخزنها وتؤمنها، لصار أمراً يفوق مقدرة الإنسان والأهداف التي رسمها. وفي هذا إقرار بأن ثمة شيئاً ما «سرياً» يختفي خلف ما يسود اليوم. كما فيه دليل على أن ثمة مطلباً يتجاوز الإنسان ومشاريعه وأنشطته. وبالجملة، إن جوهر التقنية لا يكمن في كونها صنيعة للإنسان، وإن الإنسان اليوم صار نفسه مستتبَعاً لمطلب إثارة الطبيعة ونداء استكراهها وداعي تجنيدها. لقد صار الإنسان نفسه مطلوباً وهو الطالب، وتابعاً وهو المتبوع، وخاضعاً وهو المخضع؛ نعني أنه صار مطلوباً ومتبوعاً وخاضعاً لمطلب مجهول ولنداء مغمور إلى الإنسان يستحثه على استكراه الطبيعة ويستحضه عليها(٤٤٢).

ومثلما ما كانت التقنية من الأمر الإنساني بشيء، فكذلك ما كانت التقنية من الأداة بشيء، وما كان لها وجه صلة بالأدوات(٤٤٣). ولذلك، فإنه لا يفتأ هايدغر يذكرنا بأن: «ليس كنه التقنية من الأمر التقني بشيء»، أو قل: «ليس كنه التقنية من التقنية بشيء»(٤٤٤). فلا تقوم التقنية الحديثة على المحركات الكهربائية، ولا على غيرها من الآلات الحديثة. وذلك لأن كل ما كان هذا شأنه، لم يقم إلا بعدما قام كنه التقنية الحديثة ونهض. فكنه التقنية سابق على أشياء التقنية. ليس لأن عصرنا كان عصر الآلة، ولذلك صار عصر التقنيّة، وإنما

(٤٣٨) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 93 et 235.

(٤٣٩) Martin Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, éd. par Hermann Heidegger; trad. et postf. par Michel Haar, philosophiques (Bruxelles: Lebeer-Hossmann, 1990), p. 29.

(٤٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٤٤١) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 257.

(٤٤٢) Heidegger: *Langue de tradition et langue technique*, p. 30, et *Essais et conférences*, p. 10.

(٤٤٣) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 258.

(٤٤٤) Heidegger: *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 93-235, et *Essais et conférences*, pp. 9-47.

الأمر هو على الضد من ذلك بالتمام والكمال: إنما عصرنا عصر التقنية، ولذلك صار عصر الآلة(٤٤٥). ولهذا حق القول: «طالما ظللنا نتصور التقنية من حيث هي أداة، فإننا نظل مأخوذين بإرادة التحكم فيها، وبالتالي نغفل عن حقيقتها»(٤٤٦). لنتحرر إذاً من فتنة الأشياء التقنية، ولنبحث في ما وراءها. وليس هذا «الماوراء» سوى ما يسميه هايدغر «داعي التقنية»، أو «نداء التقنية». هذا مع سابق العلم، أن داعي التقنية هذا ليس من الأمر التقني بشيء. ترى ما كنه هذا النداء؟ إنه الكنه المختفي وراء الآلة نفسها: إنه النداء في الآلة. فلئن كنا نعلم الآلات التي تدخل في بناء ميكانيكي، ونستعلم عن كل الأجزاء التي تدخل في تكوينه، فإن ما لا نعلمه حقاً هو أن هذا التركيب الميكانيكي إنما يدخل في إطار مجال العمل التقني، وأن هذا المجال نفسه إنما هو استجابة إلى نداء تعقيل الطبيعة وداعي استعقالها وحادي استصناعها. هذا النداء والداعي والحادي الذي ليس هو العمل التقني، لا ولا هو المنتوج التقني، وإنما أمره أعظم وأجلّ وأخفى وأسرّ(٤٤٧).

وفضلاً عن هذا وذاك، فإن التمثل الأنثربولوجي ـ الأداتي للتقنية إنما من شأنه أن يضيق من مفهومها. ذلك أننا عادة ما نقصر إطلاق لفظ «التقنية» على الآلات والأجهزة، وننسى أن التقنية تتعلق أيضاً بالطبيعة وقد صارت أمراً موضوعياً، وبثقافة إنتاج هذه الطبيعة، وبسياسة توجيهها، وبالأهداف المرسومة لها. فليست التقنية تقتصر أيضاً على مختلف القطاعات والتجهيز بالآلات. ولئن حق أن هذا الوجه من التقنية هو الذي تولاه الأولوية، فإن هذا الأمر نفسه يحتاج إلى مساءلة، ما دام يقوم على أولوية الأمر المادي التجهيزي الموضوعي، ويغفل ما يختفي وراءه؛ نعني الأمر الميتافيزيقي؛ أي النداء والداعي والحادي وراء الجهاز والحاث والدافع والنازع وراء الآلة(٤٤٨). إذاً: «لنكفّ عن تصور التقنية بطريقة تقنية خالصة؛ أي بدءاً من الإنسان وآلاته»(٤٤٩). والحق أن كنه التقنية لا يبين إلا بتحليل ميتافيزيقي وتاريخي عميق. وهو ما أقدم عليه هايدغر.

(٤٤٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 94.

(٤٤٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 44.

(٤٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٤٨) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٤٤٩) Heidegger, *Questions I et II*, p. 268.

من المعلوم أن لفظ «التقنية» مشتق من اليونانية τεχνέ (Téchné). وما يعنيه هذا اللفظ هو السهر على الشيء وفهمه ودرايته ودربته وخبرته. فشأن لفظة τεχνέ أن تعني الدراية بالشيء والخبرة، وبالتالي الدراية بإنتاجه. وهذا أمر ليس من شأنه أن يدرك إلا بدرك تجربة الإغريق مع الكائن: الدراية بالكائن إنما معناها فسح المجال أمامه وتركه يظهر بما هو حاضر. وإن «انتاج» الشيء عند اليونان لا يعني «تصنيعه» أو «استصناعه»، ولا «توجيهه» أو «التحكم فيه»، هذا فضلاً عن استكراهه، وإنما يعني «إقامته» و«تنصيبه» و«توطينه»، و«الإبانة عنه» و«إحضاره». فما كان أمر τεχνέ أمر «فعل»، وإنما أمر «دراية». ذلك أن τεχνέ تعني إقامة شيء ما وإبانته. تلك حقيقة «التقني» اليونانية. وهي حقيقة تضرب بأصولها في جذور ميتافيزيقية؛ أي أنها تتعلق بالنظرة إلى الكائن. بيد أن المحدثين لم يحافظوا على فهم التقنية بما هي دراية بالكائن، بل أصاروها العلم به[٤٥٠]، بل إنهم غطوا عن الإجلاء الإنتاجي للشيء والإباني بالإجلاء الاستكراهي له والاستصناعي[٤٥١].

أما مسار التقنية اليونانية إلى التقنية الحديثة، فله تاريخ. وتاريخه يتعلق أيضاً بالنظرة إلى الكائن أو بالأحرى يتعلق بالناظر إلى الكائن ـ الإنسان ـ إذ صار «ذاتاً» والمنظور إليه ـ الكائن ـ إذ صار «موضوعاً». وقد ميز هايدغر في تصيير الكائن موضوعاً بين مرحلتين: «مرحلة الثورة التقنية الأولى»؛ ويعني بها الانتقال من الصناعة التقليدية البسيطة إلى تصنيع الآلات ذات المحرك. . . وكان لا يزال هذا العهد الذي تأسس على فكر ديكارت عهد تحويل الكائن إلى موضوع؛ أي عهد الموضوعية. ومرحلة «الثورة التقنية الثانية»؛ وهي ثورة اتسمت بإعمال تقنيات «الضبط» و«التوجيه» و«التألية» في التحكم بالكائن؛ أي ما سمي بالسيبرنيطقا. أكثر من هذا، ما عاد الكائن في هذا العهد «موضوعاً»، وإنما صار أمراً «مرصوداً» و«مخزوناً»؛ أي الشأن فيه أن «يُرصد» و«يُخزن» للاستهلاك والاستثمار والاستنساخ (Bestand). وبه تحولنا إلى عهد قابلية الأشياء للاستعمال والاستهلاك، فصار كل شيء يوضع رهن الإشارة، وذلك بتوسل آليات «الاستخزان» و«الاسترصاد» و«الاستحكام». وما عادت ثمة «موضوعات» بمعناها الأصح، وإنما صارت ثمة «خيرات للاستهلاك»، أو

---

(٤٥٠) المصدر نفسه، ص ١٩٠، و Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, pp. 15 sq.

(٤٥١) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 40.

«مسترصدات »، أو قل: «مستهلَكات» توضع رهن إشارة كل مستهلك وقد انوضع هو نفسه في إطار سوق الانتاج والاستهلاك. والحق أن هذه الثورة الثانية هي التي كشفت عن كنه التقنية وأبانت، حقيقة، عن القرار الذي اتخذ بشأن الكائن؛ نعني القرار بتصييره «موضوعاً» وتصيير الموضوع «مرصوداً». لقد تحول «الموضوع» إلى «مرصود» وما عاد، على التحقيق، ثمة «موضوع» (Gegenstand)، وإنما صار «مرصوداً» و«مخزوناً» شأن كينونته أن تكمن في انتظاره أن «يُسترصد» و«يُستنتج» و«يُستصنع» و«يُستنسخ» و«يُستهلك» (Bestand). ولمعترض أن يقول: لكن، الطائرة التجارية الموضوعة على أهبة الانطلاق تبقى «موضوعاً» أو قل «شيئاً». ولهايدغر أن يجيب: أجل يمكننا أن نتصور تلك الآلة بما هي «موضوع» أو «شيء»، لكنه موضوع من شأنه أن يخفي كينونته ونمط كينونته. فهي، إذ وضعت على المسار، تنكشف بما هي شيء «مرصود» ينتظر الإقلاع؛ أي من حيث هي «مسترصد» ينتظر إمكان أن يُستثمر ويستغل. ولكي يتحقق لها ذلك، كان المطلوب منها، بدءاً، أن تصير أمراً مرصوداً للطيران، وأن يرصد كل جزء من بنائها لهذه المهمة التي تنتظرها[٤٥٢]. ولئن كان لهذا الأمر من مسألة يكشف عنها، فهي أننا صرنا نحيا في عالم «لم يعد فيه للموضوعات من مقام»؛ أي في عالم بلا موضوعات[٤٥٣]. وإن عالماً هذا حاله، عالم بلا كائنات، ليس من شأنه أن يكون عالماً، وإنما شأنه أن يصير «لا عالماً».

والحق أن العلم بالكائن ـ الذي اتخذ في بدء الأزمنة الحديثة شكل «المشروع الرياضي للطبيعة» وتحقق في «علم الطبيعة» ـ إنما قام على «استكراه» الطبيعة على أن تتكلم. فالإبانة هنا لم تعد إنتاجاً بمعناه اليوناني ποιησις (poésis)، وإنما صارت استكراهاً للطبيعة واسترغاماً. وهذا الاستكراه على التكلم والإفضاء هو أساس التقنية الحديثة. وإن نمط الكشف الحديث لم يعد ينجلي على شكل «كشف» يوناني و«إنتاج» (Poésis)، وإنما صار ينجلي على شكل «استكراه» (Herausfondern)؛ وذلك بحيث صارت الطبيعة تُستدعى وتُطلب لأن تفرج عن طاقاتها التي افترض أنها مخزونة فيها، وذلك حتى يتم استخراج هذه الطاقة وتخزينها واسترصادها. ولمعترض أن يعترض بقوله: ألم

---

(٤٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٤٥٣) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 100.

تكن وراء فكرة «الطاحونة الهوائية» ـ وهي الفكرة التي متحت من القدامة ـ فكرة التخزين والرصد هذه؟ وجواب هايدغر: لئن هي كانت الطاحونة الهوائية قد وضعت رهن إشارتنا الطاقة الهوائية بحركتها، فإنها ما كانت لتفيد أبداً معنى تخزين هذه الطاقة ومراكمتها واسترصادها؛ وذلك بخلاف ما أقدمت عليه الحداثة من رصد منطقة بأكملها وإرغامها على استخراج الفحم الحجري والمعادن. ما أفاد أن قشرة الأرض بأكملها صارت تعتبر بما هي حوض من الزيوت، وأن الأرض صارت مخزناً من المعادن. فمقارنة مع القدماء، كانت الفلاحة تفيد معنى «العناية» و«الإحاطة» و«الرعاية»، ولم يكن عمل الفلاح يستدعي الأرض المحروثة ويستكرهها ويستنزفها. وعندما كان يزرع الأرض، فإنه كان يترك الزراعة لقوى النمو العفوية، ويسهر على أن تزدهر، ويتركها لتلقائية العناصر الطبيعية. وهذا ما لم يدم؛ إذ صارت الفلاحة اليوم تعني «صناعة تغذية ممكننة»(٤٥٤)، وصارت «الضيعة» (La ferme) تفيد معنى «الأرض المستغَلة» (L'exploitation). والمستفاد من هذا، أن العلم الحديث فرض على الطبيعة أن تمدنا بالطاقة وأن تزودنا بها؛ أي أن تنتج وتخزن ما تنتج، فصارت بذلك مرصوداً للإنتاج ومخزوناً للاستهلاك. وإن إجلاءها ما عاد إجلاء إبانة، وإنما إجلاء استكراه صار. لقد استكرهت الطبيعة واسترغمت على أن تزودنا بطاقتها، وفي ذلك قسر لها وقهر. فهي تبدو لنا الآن باعتبارها مخزناً للطاقة ومرصداً احتياطياً(٤٥٥). والحق أن هذا الاستكراه الذي حكم التقنية الحديثة وحدد لها مراحل تطورها المترابطة، إنما هو الذي سمح باعتقال الطاقة وتحويلها. وما اكتفى بالتحويل، بل طلب له الاستقواء. ولا اكتفى بالاستقواء، بل طلب له الاسترصاد. وإذ تم اعتقال الطاقة وتحويلها وتقويتها وخزنها، فإنها وجهت إلى التوزيع وإليه رصدت. وإذ وجهت إلى التخزين، فإنها روقبت. وهذه المراقبة طلب منها أيضاً أن تُؤَمَّن وتُسترصَد(٤٥٦).

كان هذا «الكائن» شأنه أن تحول، على عهد الأزمنة الحديثة، إلى «موضوع»، وذلك بأن صارت الأرض «رصيداً»، أو قل: «مرصداً» أو «مخزناً» للطاقة ومجال تأمين لها، وذلك بعد استكراهها واسترغامها وإثارتها ـ وهو

---

(٤٥٤) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 39.

(٤٥٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 478.

(٤٥٦) Heidegger, *Langue de tradition et langue technique*, p. 27.

المكنى عنه عند هايدغر بمفهوم «المسترصد» (Bestand). والحال أن ثمة «نداءً» و«داعياً» و«حادياً» وراء تحويل الطبيعة إلى رصيد ومخزن. وهو ما يشكل على التحقيق كنه التقنية. نداء يكني عنه هايدغر بلفظ (Ge-stell)؛ بمعنى نداء «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاسترصاد»، ويعتبره المفهوم الذي يحد، لا التقنية الحديثة وحدها، بل كنه الكينونة في زمن الحداثة[٤٥٧]. أكثر من هذا، إنه المفهوم الذي يحد الإنسان المحدث نفسه. والحال أن وجودنا في كل المجالات يجد نفسه متحكماً فيه ومضغوطاً ومتعقباً ومطلوباً ومستحثاً ومستحضاً بكل الوسائل، وذلك لبذل المجهود وإفراغ الجهد للحساب والتخطيط الكونيين. فمن ذا الذي يتحدث إلينا، يا ترى، بهذا الحديث الحثيث، ويستحثنا على فعل ذلك؟ من ذا الذي يدعونا إلى «الاستعقال» و«التخطيط» و«الاسترصاد» و«الاستخزان»؟ أليس ذلك ناجماً عن محض نزوة إنسية وهوى؟ أم بالضد إن الكائن هو الذي يأتي إلينا، بدءاً، ويتحدث إلينا عن مقدرته على أن يصير خاضعاً للتخطيط والحساب؟ في هذه الحالة إذاً ستكون الكينونة نفسها قد أصيبت الإصابة بهذا النداء، وصارت إلى إظهار الكائن في أفق الحسابية؟

وبالفعل، لم تستجب الكينونة وحدها لنداء الضبط والحساب، بل الإنسان نفسه صار مصغياً لهذا النداء مؤمناً للكائن الذي يحدثه بما هو المخزون والمرصود الذي تنهض عليه خططاته وحساباته وغدواته وبدواته[٤٥٨]. وإن هذا الداعي إلى استجابة الكينونة والإنسان معاً إلى نداء التطالب نفسه لهو ما يسميه هايدغر بهذه الاسم الذي يكاد، من شدة جدته وفرط ميزته، أن يمتنع عن كل ترجمة؛ عنينا به لفظ: (Ge-stell). وإن سيادة مبدأ «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاسترصاد» (Ge-stell)، في الأزمنة الحديثة، ليفيد ما يلي: لقد صار الإنسان يخضع لرقابة ودعوة وتوجيه قوة تتبدى في كنه التقنية. وإن لفي خبرة الكائن البشري للكينونة خبرة الحض والحث والدفع والطلب من طرف دافع وحاث وحادي يخالفه ولا يتحكم فيه، هو ما يدفعه إلى اكتشاف أن ثمة شيئاً ما يستغل الإنسان ويطلبه ويستحثه ويستجلبه[٤٥٩]. والحال أن للمتشكك في حقيقة وواقعية «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاسترصاد» (Ge-stell) يجيب

---

(٤٥٧) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 96.

(٤٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٤٥٩) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 261.

هايدغر بأنه أكثر تمكناً وواقعية من كل الطاقات النووية، وكل آلات العالم، وكل التنظيم القاهر والتألية والضبط والدقة التي ملأت الدنيا وشغلت الناس. وما التشكيك في وجوده إلا دليل على أن المتشكك ما زال يخضع للفكر التمثلي الذي من شأنه أن يصور كينونة الشيء بما هي الحضور، وذلك بينما حادي «الاستعقال» و«الاستخزان» و«الاستصناع» (Ge-stell) يحكمنا في غيابه ولا يمسنا بما هو حاضر، وإنما بدءاً من شيء يبدو لنا غريباً[٤٦٠].

ولهذا الأمر، فإننا حين نقول عنه: إنه كنه التقنية، فإن هذا لا يعني أنه «الاسم الجامع» أو «اسم النوع» ـ وذلك مثلما هو اسم «الشجرة» اسم جامع لكل الأشجار القائمة والممكنة ـ فيكون بذلك جماع الآلات والمكائن؛ أي مفهوماً عاماً جامعاً، وتكون الآلات والمكائن حالات خاصة له. كلا، ما كان هذا الذي أردناه بإعمال لفظ (Ge-stell) أبداً كنه التقنية بمعنى «الاسم الجامع» لكل أنواع الآلات، وإنما هو نمط مصيري من أنماط انكشاف الكائن؛ نعني النمط الاستكراهي الذي يدفع الطبيعة إلى البوح بما لديها قسراً واستكراهاً، ويحولها إلى خزان للطاقة ومرصد. وإذا ما قارّنا هذا النمط من الكشف بنمط الكشف اليوناني الإنتاجي ποεσις (Poésis)، لظهر أنه أيضاً نمط مصيري؛ أي أنه من الأنماط التي تنجلي وفقها الكينونة انجلاء تاريخياً. غير أن هايدغر ينبهنا إلى أن أنماط انجلاء الكينونة، انجلاءً تاريخياً أو مصيرياً، ما كانت أجناساً لمفهوم «الانكشاف»، وإنما الانكشاف هو ذلك المصير الذي، هكذا فجأة عن غدارة ومن دون سابق إنذار وبطريقة لا تنجلي لكل فكر، ينقسم إلى «انكشاف إنتاجي»، على الطريقة اليونانية، و«انكشاف استكراهي استدعائي»، على الطريقة الحداثية، ويقدم نفسه للإنسان بهذين الوجهين. معنى هذا، أنه في «الانكشاف الإنتاجي»، يجد «الانكشاف الاستدعائي» أصله المقترن بالمصير، ولكن في الوقت ذاته وبأثر من المصير نفسه، فإن من شأن «الانكشاف الاستكراهي» ـ الذي يفيده لفظ (Ge-stell) ـ أن يُصَيِّرَ «الانكشاف الإنتاجي» ـ الذي أفاده لفظ (Poésis) ـ مغيباً مجهولاً[٤٦١].

إن ما يدل عليه إعمال لفظ (Ge-stell) هو أنه تسمية لجماع ذاك النداء (Stellen) الذي يرغم الإنسان ويلزمه ويستكرهه على كشف الواقع بما هو

(٤٦٠) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 269-270.

(٤٦١) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 40.

مرصد أو خزان، وذلك وفق نمط «الاستكراه» و«الاستنهاض» و«الاستدعاء» و«الاسترصاد»[٤٦٢]. وإنه في هذا الاستدعاء إلى الاستعقال والاسترصاد والاستخزان (Ge-stell)، يتم «الكشف» و«الإجلاء» عن الطبيعة، لا وفقاً لنمط «الإبانة» اليوناني (Poésis)، وإنما وفقاً لمبدأ التقنية الحديثة؛ أي بما معه تصير الطبيعة مرصداً للطاقة ومخزناً. من هنا يتبين أن هذا النداء والاستحاثة والداعي والحادي الموجه إلى الإنسان ما كان من طلب الإنسان نفسه، لا ولا كان مجرد فعل من أفعاله أو اقتضاء لفعله[٤٦٣]. ولئن كان من شأن هذا «الاستعقال الاستكراهي» (Ge-stell) أن يتجاوز الإنسان نفسه، فإنه أيضاً ما كان من الأمر التقني بشيء، ولا دلّ على آلة أو جهاز، بل هو النمط الذي وفقه ينكشف الواقع بما هو مرصد أو مخزن[٤٦٤]. فلنكفّ إذاً عن تصور روح «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاسترصاد» (Ge-stell) وكأنها أداة أو جهاز؛ إذ ما كانت هي منه في شيء، أو قل: ما كان كنه التقنية ـ (Ge-stell) ـ من التقنية في شيء[٤٦٥]، وما كانت «روح التقنية» ـ هذا إن هي كانت للتقنية «روح»، وإلا فنحن عنينا، هنا، الحادي إلى التقنية والحاث عليها الحاض ـ من الأجهزة التقنية في شيء.

هذا في ما تعلق بتحول «الموضوع» في الأزمنة الحديثة. أما في ما يتعلق بتحول «الإنسان»، فمن المعلوم أنه لما كان «الإنسان» قد تحدد، في الأزمنة الحديثة، بما هو «ذات» و«عقل» و«حرية»، أو بما هو «شيء قائم بذاته» و«طلب لاستعقال الطبيعة» و«قوة»، فإن الأيديولوجيات التي ما فتئ ينشئها كانت هي أيديولوجيات القوة. وهي الأيديولوجيات التي دفعت بحسابية الموضوع المتَمَثَّل ونهضت بها إلى حدها الأقصى؛ أي إقامة «الشيء» من حيث هو «الشيء المصنع». وإن ثمة تعالقاً بين التغير الذي أصاب كنه «الإنسان» ـ إذ تحول إلى «ذات» ـ وتحديد الكائن بما هو «تَمثُّلِيَّة» و«صَنعية»؛ أي بما هو أمر قابل لأن يصير «موضوعاً»... معنى هذا، أن كل شيء صار قابلاً للتألية (Machination)، فصار الكائن يدرك هنا بما هو «الموضوع»، وصار «الموضوع» يتصور بتوسل مفاهيم «الصنع»

---

(٤٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٣٢.

(٤٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.

و«الإنتاج» و«النضد»؛ وهو ما عبّر عنه هايدغر، المرات العديدة، بوسم «التألية» (Machenschaft)، وذلك بما معناها جعل الكائن «موضوع تصنيع»؛ أي «استصناعه»[٤٦٦]. فكان أن صار تمثل شيء ما، معناه إدراكه في إمكان استغلاله[٤٦٧].

لقد ذهب الإنسان إلى الحد الأقصى ـ حد «التألية» ـ حد اتخاذ «القرار» حول ما «يكونه» الكائن، و«عدّه»، و«التخطيط له»، و«تنظيم» كل أمر قابل للحساب في الكائن. . . وما اقتصر الأمر على الكائن الطبيعي وحده بل تعداه من الاختراع التقني إلى العمل الفني ومؤسسة الدولة والنظام البشري الشخصي والجماعي. . . كل شيء صار يدار ويساس، وكل شيء صار يقدر ويحسب ويعتبر بالاعتبار العدّي الحسابي[٤٦٨]. ولم يعد الإنسان يكتفي بتمثل الطبيعة بما هي الكائن، وإنما صار يتحكم فيها. أكثر من هذا، صار ينتج أشياء جديدة حيث كانت تنقصه، ويقلب نظام الأشياء حيث تزعجه، ويخفيها ويزيحها عن مكانها حيث كانت تلهيه عن مقاصده. وإن من شأن الإنسان أن يعرض الأشياء، حين يقومها، على محك البيع والشراء. وإنه ليعرض إنجازاته ويستدرج لصناعته. وإنه بهذا يُصيّر العالَم مجموعة انتاجات وشيئاً مقابلاً له قائماً تلقاءه. وإنه أمام العالم، وقد صار موضوعاً، يشهر نفسه ويقيمها بما هو المتحكم فيها الفارض لأمره عليها، بل ومتربيها الذي يقول لها: أنا ربك الأعلى[٤٦٩].

وكان أن تحقق ما أقره نيتشه تحققاً ميتافيزيقياً: فالاقتصاد الآلي الحديث والحساب الميكانيكي لكل فعل وتخطيط، إنما يتطلب إنسانية جديدة تتجاوز ما كانه الإنسان حتى الآن. إذ ما عاد يكفي الإنسان أن يملك دبابات مصفحة أو طائرات ضخمة أو أجهزة اتصالات. وما عاد يكفيه أن يكون ثمة أفراد قادرين على استخدام مثل هذه المكائن والآلات. وما عاد يكفيه أن يكون الإنسان قادراً على التحكم بالتقنية كما لو كانت أمراً محايداً في ذاته بعيداً عن منطق الربح والخسارة والمزية والآفة والبناء والهدم؛ أي وسيلة لتحقيق

---

(٤٦٦) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger.» pp. 612-613.

(٤٦٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 24.

(٤٦٨) Ibid., tome 2. p. 20-21.

(٤٦٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 346.

أهداف مقررة. وإنما صارت تلزم إنسانية جديدة مطابقة لكُنه التقنية المتميز ولحقيقتها الميتافيزيقية؛ إنسانية من شأنها أن تجعل نفسها مستأمَرة لروح التقنية مستتبَعة، وذلك حتى تتمكن من أن توجه كل الوسائل والإمكانات التقنية وتستعملها. تلك حقيقة «الإنسان الأعلى» تتحقق على الأرض. وبحسب ميتافيزيقا نيتشه، فإنه وحده هذا «الإنسان الأعلى» من شأنه أن يطابق روح الاقتصاد الآلي المطلق. وفي المقابل، هذا الاقتصاد ضروري للإنسان الأعلى، وذلك حتى يحقق له في الأرض «التمكين المطلق»(٤٧٠).

والحال أن ما من وجه هيمنة إلا واستدعى وجه سقوط. والسقوط كان، على التحقيق، سقوطين: سقوط الإنسان، وسقوط الكائن. وإن سقوط الإنسان ـ الذي استحال في عهد التقنية، إلى «إنسان أعلى» ـ لتمثل في تحوله من كائن له الميزة على الكائنات، وذلك بما أوتيه من قدرة على «الإبانة» وعلى «رعاية» الكينونة في الكائنات و«استجارتها» الاستجارة، إلى مرصد ومخزن ومادة ودالة في الانتاج والموضوعية(٤٧١) قابلة بدورها، إذا ما هي دارت عليها الدائرة، للتصنيع والاستنساخ، وإلى مجرد «موظف في خدمة التقنية»(٤٧٢)، بل إلى «قرد للتقنية». وإن سقوط «الموضوع» تمثل في تحوله إلى رصيد ومخزن للاستغلال والاستنزاف (Ersatz). فكان أن فقد الإنسان بذلك كينونته، وفقد الشيء ما هو به شيء. وما سيادة الإنسان الشاملة البادية للعيان إلا تنمّ عن سقوطه وتحوّله إلى مجرد إرادة قوة شأنها أن تحجب عنه فقده الصلة بالكينونة؛ أي أمرها أن تخفي عنه سقوطه(٤٧٣). والحال أن سقوط الإنسان والكائن، إنما هما سقوطان متعالقان؛ وذلك لأن التقنية الحديثة لم تعد تميز بين جوهر الإنسان وجوهر الأشياء، بل صارت تهاجمهما معاً، إذ صيرت الجوهرين معاً مجرد مرصودين للاستعمال والاستهلاك(٤٧٤). أكثر من هذا، لئن صارت الأرض ومجالها «مواد أولية»، فإن الإنسان نفسه صار «مادة أولية» مرهونة بأهداف تتجاوزه(٤٧٥).

---

(٤٧٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 133-134.

(٤٧١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 352.

(٤٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

(٤٧٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 307-310.

(٤٧٤) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 233.

(٤٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

هذا الإنسان، اعتبر هو الذي من شأنه أن يمارس «الاستكراه» و«الاستعقال» على الطبيعة، وهو الذي أمره أن يُصيّر «الموضوع» «مرصوداً». لكن، لئن كانت الطبيعة قد استكرهت على أن تزود الإنسان بالطاقة، فإن الإنسان استُكره بدوره على أن يتجاوب، بل يستجيب، لمطلب هذه الطاقات المنتجة، وذلك لدرجة أنه يمكننا القول: «بقدر ما تم تحدي الطبيعة، فإنه تم إخضاع الإنسان نفسه إلى التحدي»[٤٧٦]. ففي عملية إضفاء الطابع الموضوعي على الكائنات (Objectivation)، وهي العملية التي رافقت أدلوجة «الذاتية» الحديثة وشكلت وجهها الآخر، تحول الأمر إلى موضوعية غير مشروطة، فكانت، مثلها مثل «الذاتية غير المشروطة»، موضوعية لكل أمر كائن، وذلك بضرب من الموضوعية غير مشروطة؛ ما أدى بالإنسان نفسه والإنسانية إلى أن صارا بدورهما «مرصوداً» خالصاً وبسيطاً... وكان أن صارت الإنسانية «مادة إنسانية»، أو قل: «حمأة آدمية» الشأن فيها، شأن سائر المواد الأولية، أن ترصد لكي تستصنع وتنتج، وأن تتوسل أداة وتعتمد وسيلة[٤٧٧]. وليس هذا القول، الذي يصف حال الإنسانية وقد صارت بدورها «رصيداً» و«مادة»، أساسه ما يدعيه البعض من طغيان النزعة المادية المعاصرة على الإنسان الحديث وإيلائه الأولوية للأمور المادية على حساب الأمور الروحية، وإنما مردّ الأمر إلى صيرورة الموضوعية ذاتها صيرورة ليس لها حد، وذلك حتى صار المطلوب منها أن تتملك كل مرصود أنّى كان شأنه، وأن تضمن استئثارها به[٤٧٨].

ها قد صار الإنسان نفسه مستكرهاً على أن يحرر الطاقات الطبيعية؛ أي أنه صار بدوره «مرصوداً» و«مخزوناً». هذا حارس الغابة أوكل إليه أمر قياس الأخشاب، وما هذا الإيكال، على التحقيق، إلا تصيير شركات صناعة الأخشاب له «مرصوداً». فقد «رصدته» هذه الشركات «لرصد» الأشجار. فحقيقته أنه صار هو نفسه، وهو الراصد، «مادة أولية» وظفتها هذه الصناعة ورصدتها[٤٧٩]. وبه يتجلى أوضح الجلاء، أن الإنسان صار مستكرهاً بدوره؛ أي أنه صار «مرصوداً»، وهو الذي ما فتئ يدّعي أنه السيد في الأرض الممكّن له فيها المترببها الذي الشأن فيه أنه استجاب لنداء التوراة حادي البشر على

(٤٧٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 479.

(٤٧٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 310.

(٤٧٨) Ibid., tome 2, p. 310.

(٤٧٩) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 24.

استتباع الأرض: استعبدوها! والتي شأنها أن صارت له ذلولاً. والحال أنه إن كان لهذا الإنسان من أمر، فهو مظهر هذه المكنة ووهمها...

ولئن ادعى البعض أن من شأن الإنسان ألا يعثر في الكون إلا على ذاته، فإن الأمر صار بخلاف ذلك: فهو صار لا يعثر إلا على فقدانه لذاته؛ أي أنه صار لا يعثر على كنه. وأنى له بذلك، وشأنه أنه الراصد الذي صار مرصوداً، والخازن الذي صار مخزوناً، والسائس الذي صار مسوساً؟[٤٨٠] وإن في ذلك لعلى التحقيق سقوطه السقوط الأنطولوجي. لقد صار مطلوباً من الإنسان أن يمتثل لروح الاستدعاء والاستكراه والاستعقال. وهو لا يدرك شأن هذا المطلب وحقيقة هذا الحادي، ولا يدرك أنه هو نفسه محل النداء وموضعه، ولا يدرك أسباب ذلك. لكن هذا النداء الاستحدائي (Ge-stell) ما عاد يهدد الإنسان في صلته بذاته وبكل ما هو كائن وحسب، وإنما استحال يحجب عنه إمكانات كشف وإبداء أخرى، شأن الإمكان الذي كان لدى اليونان؛ نعني إمكان الاستجلاء الاستباني (Poésis) ποίησις بما هو «إنتاج» الشيء و«إبداؤه» و«إجلاؤه». فإذا ما نحن قارنّا «الإبداء الاستكراهي» ـ الذي حدث للمحدثين ـ «بالإبداء الإباني» ـ الذي كان ديدن القدماء ـ نجد أن ذاك ما عمد إلى «كشف» الكائن، وإنما سار بالضد إلى «حجبه». فحيثما يهيمن حادي «الاستعقال» وداعي «الاستكراه»، فإنهما يعمدان إلى حجب كل ما تعلق بأمر كينونة الكائن. أكثر من هذا، إن من شأنهما ألا يكشفا عن ذاتهما بما هما كذلك؛ أي أن يبديا عن إبانتهما الاستكراهية. ذلك أن هذا النمط من الإجلاء، الذي هو، على التحقيق، إعماء بما هو إجلاء استكراهي (Ge-stell)، ما كان شأنه أن يكتفي بالتعمية على نمط الاجلاء السابق ـ «الإجلاء الإنتاجي» (Poésis) أو «الإجلاء الإبدائي» بمعناه اليوناني ـ وإنما هو عن الإجلاء كله يعمي؛ أي أنه يعصف بالحقيقة، ويصير «ما لا ينحجب» إلى «ما انحجب» ولم «يَنْبَدِ». ومن ثمة، فإنه يشكل الخطر ذاته. معنى هذا، أن التقنية ما كانت بذاتها هي الخطر، ولا أمر شيطانياً فيها، وإنما الخطر كل الخطر في سر كنهها الذي من شأنه أن يحجب كل حقيقة. إن كنه التقنية، بما هي مصير من مصائر الانكشاف، هو الخطر عينه. فالخطر الذي يتهدد الإنسان، ما كان ليأتي من الآلات التقنية وأجهزتها، وإنما هو يهدد كينونة الإنسان، وذلك بحيث يحجب عنه إمكان العودة إلى نمط إبانة سابقة وإمكان الإصغاء إلى حقيقة

---

(٤٨٠) المصدر نفسه، ص ٣٦.

أصلية. لقد صار الإنسان الحديث، بعد «موت الإله المسيحي»، مهجوراً متروكاً وسط الكائن موكلاً إليه[٤٨١]. وإن الخطر، كل الخطر، هو أن يبقى الكائن مهيناً في حضن قوة الكائن وجبروته[٤٨٢]. ذاك هو ما يسميه هايدغر «السقوط بقرب الكائن أو بحضرته»[٤٨٣]. وما هذا الكائن؟ وكيف أضحى مصيره على عهد الحداثة؟

الحق أنه ما عاد ثمة «كائن»، بل إنه استحال «موضوعاً». وما عاد «موضوعاً»، بل استحال «مرصوداً». وإن السقوط معناه، هنا، أن الإنسان صار متروكاً مُتخلىً عنه في عالم من «المرصودات». وليس هذا العالم بعالم على التحقيق، وإنما هو «لا عالم». وإن الإنسانية، إذ هجرتها كينونتها وتخلّت عنها الآلهة، لا تجد أمامها سوى «عالم المرصودات» هذا تكلمه بدءاً من حاجاتها ونياتها، وتملؤه بمشروعاتها وحساباتها. وإن الإنسان، إذ نسي الكائن في جملته ـ العالم ـ فإنه صار يستقي من حاجاته ونياته ومشاريعه وحساباته معاييره ومقاييسه. ها هو يضع المشاريع تلو المشاريع والحسابات تعقب الحسابات، وذلك من غير أن يفكر في الأصل الذي يدفعه إلى اتخاذ هذه المقاييس والحسابات، ولا في الكنه الذي يمنحه إياها[٤٨٤]. وما زال الإنسان «يرصد» و«يخزن» و«يصطنع» و«ينشئ» و«ينتج» حتى انتهى إلى تصنيع نفسه. تلك نبوءة كبرى انوجدت في كتابات هايدغر: نعني إمكان النبوءة بما أصبح اليوم يعرف باسم «الاستنساخ». ولقد أبدى هايدغر دوماً قلقه العميق من مسير الإنسان إلى أن يخلق نفسه بنفسه؛ أي أن تصير الحياة الإنسية «عملاً يصنع تقنياً ويستصنع». يقول هايدغر: يبدو لي أن الإنسانية الحديثة تسير بخطى حثيثة نحو هذا الهدف: أن ينتج الإنسان نفسه بنفسه، وذلك بضرب من التعاميل الصنعية التقنية. فإن أفلح في ذلك، كان ذاك الأمر المهيب نجاحاً في تخليق الإنسان لذاته؛ أي في تخليقه لكينونته بما هي «ذاتية». وإن في ذلك قمّة العدمية؛ نعني «غياب المعنى» الذي ما هيمنة الإنسان على الأرض إلا وجه من وجوهها...[٤٨٥] وفي موضع آخر يقول

(٤٨١) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 103.

(٤٨٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٤٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٤٨٤) Heidegger, *Questions I et II*, p. 185.

(٤٨٥) المصدر نفسه، ص ٥١٢.

هايدغر: بما أن الإنسان صار أهم «مادة خام»، فإنه صار يمكنه في يوم من الأيام ـ بمعونة من بحوث الكيميائيين المعاصرين ـ إقامة مصانع لإنتاج هذه المادة الخام الإنتاج الاصطناعي[٤٨٦].

وهذا «الكائن» صار بدءاً «موضوعاً». وإن الموضوعات بنفسها لسائرة إلى الاختفاء، وهي التي كانت تعدّ باطن الوعي الإنتاجي غير المرئي. وإن التقنية اليوم سائرة إلى استبدال «الأشياء»، وقد صارت في عرفها قديمة، بخطاطات وهمية لموضوعات حسابية. وإن هذه الموضوعات الحسابية صارت تصنع من أجل الاستهلاك والاستبدال. وبقدر ما يتسارع استهلاكها، فإنها تحتاج إلى أن تستبدل الاستبدال السريع والسهل. وإن ما صار يحضر من الأشياء، وقد استحالت موضوعات، ليس هو ثباتها في عالم تنتمي إليه، وإنما هو، بالضد من ذلك، إمكان استبدالها. فثبات وديمومة الأشياء المصنعة، وقد أضحت موضوعات خالصة للاستعمال، إنما هو إمكان استبدالها وتغييرها، وإحلال نماذج جديدة منها مستحدثة محل النماذج التي صارت مستهلكة متقادمة.

وظاهرة قابلية الاستهلاك والاستبدال وإحلال الجديد محل القديم هذه، هي ما يعبر عنه هايدغر باللفظ الألماني: (Ersatz)[٤٨٧]. وبقدر ما ينجلي كنه التقنية الحديثة، فإن من شأن «موضوعية» الأشياء (Gegen-stÌndlichkeit) أن تتحول إلى «مرصوديتها» و«مخزونيتها» (Bestädlichkeit). فاليوم ما عادت ثمة «موضوعات» (Objets) (Gegenstânde)؛ أي كائنات تقوم تلقاء الذات التي تدركها وتتمثلها، وإنما ما عادت ثمة سوى «مرصودات» للاستعمال و«مخزونات» للاستهلاك (Fonds) (Bestânde)؛ أي كائنات مهيأة لأن تستهلك. ولئن استعرنا لسان الفرنسيين، لقلنا: إنه لم تعد ثمة (Des substances)، وإنما ما عادت ثمة سوى (Des subsistances)؛ أي «مدخرات» و«مرصودات» و«مخزونات». فالكائن بجملته صار يدرك في أفق الاستعمال والتحكم والتوجيه، أو قل بالأحرى: صار يدرك في أفق التأمر عليه واستتباعه. وهكذا، فإننا نجد الغابة، مثلاً، تتوقف عن أن تظل «موضوعاً» ـ وهو ما كانت تعنيه لعالم القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ وصارت في اعتبار الإنسان التقني، الذي ما عاد ينظر إلى الكائن، قبلاً، إلا في أفق الاستعمال، «مساحة

---

(٤٨٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 110.

(٤٨٧) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 370.

خضراء». لم تعد ثمة أشياء تقوم تلقاء الإنسان (موضوعات). ما عادت ثمة سوى أشياء تتم مراكمتها ومحفوظات ومخزونات ومرصودات. ولئن نحن نظرنا إلى «المرصود» (Bestand)، من جهة النظر الأنطولوجية، لوجدنا سمته أنه الإمكان الدائم لأن يكون متحكماً فيه ومستحكماً؛ أي موضوعاً رهن الإشارة وتحت طلب الاستهلاك.

ومن لحظات هذا التحول، أن ما من شيء إلا ويصير قابلاً للاستبدال بنظيره. فلا شيء إلا وشأنه أن يعدل ويبدل؛ أي أن يصير قطعة استبدال. وهذا ما تشهد عليه صناعة منتوجات الاستهلاك. وإن في ذلك سيادة كينونة حادي «الاستبدال» و«الاستعاضة» (Ersatz). فأن «يكون» الشيء الآن، معناه أن «يقبل أن يُستبدل»[٤٨٨]. وهكذا تحولنا من «الطبيعة الطبيعية» إلى «الطبيعة المصنعة تقنياً»، فكان أن صارت المواد المركبة تركيباً تقنياً المؤلفة صنعياً (Les produits synthétiques) تخلف المواد الطبيعية. ما دل على أن الطبيعة صارت تنسحب وتنحجب. وإن الإنسان، متوسلاً في ذلك الأجهزة التقنية، صار ينصّب نفسه «سيداً» على واقع المواد الطبيعية. وإن الاستهلاك ليتضمن استعمال الكائن الاستعمال المنظم ـ ذاك الكائن الذي صار محلاً لمشاريع الإنسان وتحقيقاته وتكثيفاً لها وتكثيراً. وإن استعمال الكائن صار بدوره في خدمة الجهاز التقني. الجهاز التقني يصنع الكائن، وبالكائن يصنع الجهاز التقني: ذاك هو دور الحداثة، وذاك هو عصر الاستعمال والإعمال[٤٨٩].

هذه الحياة صارت مضماراً للنظر الفيزيائي ـ النووي بحيث صارت الحياة مجال تصنيع تقني. ولم يكف الأمر مجرد تربية الحياة واستغلالها تقنياً، بل تخليقها[٤٩٠]. وهذا عالم الحياة لم يعد ينظر إلى الوردة، إذ هي تتفتق، إلا بما هي «سيرورات كميائية». وإن ذلك ليسلمنا، أحببنا ذلك أم كرهناه، إلى حقيقة قتل «شيئية» الشيء. وهذا عالم الفلك لم يعد ينظر إلى القمر بما هو قمر؛ أي بما هو محل إلهام الإنسان، وإنما بما صار محض «صخور كيميائية». وأمام اختفاء الكائن هذا تحول العالم (Monde) إلى «لا عالم» (Immonde). ها قد صار العالم (Welt) لا عالما (Unwelt). ذلك أن «العالم»، منظوراً إليه من جهة تاريخ الكينونة، يعني الحضور غير الموضوعي لحقيقة

---

(٤٨٨) Heidegger. *Questions III et IV*, p. 456.

(٤٨٩) Heidegger. *Essais et conférences*, pp. 106-108.

(٤٩٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 348.

الكينونة في اعتبار الإنسان، وذلك بالقدر الذي يكون فيه الإنسان، من حيث كينونته، متعلقاً بالكينونة مرتبطاً، إليها سامياً. أما في العهد الذي صار فيه الكائن بلا تحفظ يضغط لكي يصير مستهلكاً في إطار منطق الاستعمال، فإن العالم صار لا عالماً. ولئن حق أن الكينونة ما زالت حاضرة في هذا العالم، فإنها صارت بلا قوة، عزلاء شلاء أمام قوة الكائن. لقد صار الكائن هو الواقع المتحقق، ولا واقع بعده[٤٩١].

وأمام صيرورة العالم لا عالماً أو فقد العالم عالميته، عمد الإنسان إلى بناء عالم صنعي بديل (Surmonde) بحساباته ومشاريعه. وإن استعمال واستهلاك كل المواد، بما فيها المادة الأولية المسماة «إنساناً»، لصالح الإنتاج التقني المطلق ولصالح التصنيع بلا حدود، يخفي، في الحقيقة، ذاك الخواء الحيوي الذي صاره الكائن، وقطع الواقع المجزوءة، معلقة به. ثمة إذاً فراغ في العالم الذي بنته التقنية. ولقد صار المطلوب ملء هذا الفراغ. لكن، لما كان من المستحيل ملء فراغ الكينونة بالكائن، ما عاد ثمة من مخرج للإنسان سوى أن ينظم الكائن وينضده، ويقيم فيه فعله وحركته، وذلك حتى وإن صار من دون معنى. إن التقنية لتعكس، على التحقيق، فراغ الكينونة، وإنها على التدقيق تنظيم هذا الخصاص. وما هذا التنظيم سوى الدخول في دوامة خلق الحاجات وإرضائها: الحاجة تخلق الحاجة، والرضا يحتاج إلى رضا آخر، وعلى التقنية أن تتدخل لتخلق موضوعات جديدة للاستهلاك ومرصودات جديدة للاستعاضة. أكثر من هذا، لم تعد القابلية للاستعاضة وصنعها مسألة كمالية في العالم، وإنما العالم نفسه صار موضوعات للاستبدال، بل الشيء نفسه صار يعني الشيء المستبدَل. وإن هذا المنطق الاستهلاكي الاستبدالي قد مس كينونة الإنسان نفسه، فصار يُستحث على أن ينشئ الجماهير الشعبية بعد الجماهير، وذلك حتى يرضي نداء الإنتاج والاستبدال هذا، وأن ينشئ المساحات الحيوية تلو المساحات ويعد لها الجماعات البشرية التي تحتلها: تخليق البشر تخليقاً جماعياً يستدعي خلق فضاءات حيوية، وخلق هذه الفضاءات يستدعي ملأها بتخليق البشر: ذاك دور للاستعمال والاستهلاك صار يحكم العالم الحديث وقد صار لا عالماً[٤٩٢].

---

(٤٩١) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 106-107.

(٤٩٢) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١.

والناظر في ما استدعاه منطق التقنية هذا، يجده تعبيراً عن إرادة القوة الحديثة. وسماته: الميل إلى المشاريع الضخمة العظيمة، والنزوع الجماهيري الغفل الواسع، والانتشار في الكون، والنزعة التوتاليتارية، وتبلد الطباع، والميل إلى تسوية كل البشر التسوية دون الميزة أو المزية، وظهور عتاة المجرمين والقتلة، وتسارع الأحداث والاختراعات تعقب الأحداث والاختراعات، وسيادة حياة العموم الغمرية(٤٩٣). وفي ذلك كله، اعتقد الإنسان أنه أنشأ الإنسان، وأنه سار به مسار الإعظام والتبجيل، وما هو أنشأه، بل سقط به واتّضع(٤٩٤). ولذلك اعتبر هايدغر عهد الحداثة عهد «سقوط الكائن السقوط الأنطولوجي»(٤٩٥)، وذلك بعد أن تخلت عنه الكينونة وانحجبت، وبعد أن صار يرفض حقيقة الكينونة، وبعد أن صارت له «المكنة» في الأزمنة الحديثة، وصار يخسف بالكينونة(٤٩٦). وما خسف بها، حقاً، وإنما هي هجرته، ورفضت بهذا أن تتبدى فيه وله(٤٩٧).

رابعاً: العدمية وآثارها

لما كانت مسألة «التقنية» ومسألة «الكينونة» مسألتين متعالقتين أشد التعالق، وذلك إلى الحد الذي لا يمكن الفصل بينهما والبينونة(٤٩٨)، فقد راح هايدغر يدرس أثر التقنية في الكينونة. والحال أنه لئن اعتبر كنه التقنية ما أسماه: حادي «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاسترصاد» (Ge-stell)، فقد اعتبر أيضاً، أن عصرنا هو العصر الذي صارت فيه الكينونة إلى الاستعقال(٤٩٩). وفي هذه الصيرورة تحقيق لكنه الكينونة الشبيهي (Unwesen) (dés-essence)، وحجب لكنهها الحقيقي (wesen) (essence). وإن ميتافيزيقا الذاتية، التي تعكس جوهر الحداثة، لتفيد انحجاب حقيقة الكينونة، وذلك لدرجة تصبيرها غير معلومة

(٤٩٣) Greisch: «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De à *la pensée de l'Ereignis*,» p. 319, et «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «d'onto-logique «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 614.

(٤٩٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 22.

(٤٩٥) Ibid., tome 1, pp. 494, 507 et 510.

(٤٩٦) Ibid., tome 1, p. 510.

(٤٩٧) Ibid., tome 2, p. 26.

(٤٩٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 431.

(٤٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٨٢.

لنا ولا معروفة[500]. وأنى للأمر أن يكون بخلاف ذلك، وقد حملت الحداثة الكائن إلى كنهه الشبيهي؛ سواء الكائن غير الإنسي الذي حولته من «كائن» إلى «موضوع» ومن موضوع إلى «مرصود»؛ أم الكائن الإنسي الذي حولته من «كائن مبين» إلى «ذات» ومن هذه إلى «مرصود»؟ أكثر من هذا، إن عصرنا، بما هو عصر هجرة الكينونة للكائن وتخليها عنه، وبالتالي سقوط الكائن بفقده معناه، لهو عصر انحجاب الكينونة الانحجاب الأقصى[501]. وما هذا الانحجاب والغياب سوى ما يسميه هايدغر: «العدمية». هذا مع سابق العلم أن «العدمية» هذه ما عادت مقتصرة على أوروبا، وإنما هي سائرة إلى أن تجتاح جماع العالم؛ أي إلى العولمة[502].

لقد انتهينا، في ما تقدم، إلى أن «الموضوع» اختفى، وأن «كنه الإنسان» انسحب. لكن هايدغر يرى أنه لا يكفي المرء أن ينظر إلى هاتين الحقيقتين بما هما واقعان متعلقان بالكائن؛ أي بما هما تحديدان كائنيان، إنما المطلوب أن يسائل الإنسان حقيقة هذا الأمر وكنهه؛ أي أن ينظر في نمط الكينونة المختفي وراء انحجاب الكائن. وعنده أن أم المسائل في الحداثة تتعلق بوضع الإنسان الحديث بما أنه صار ينوجد في صلة مع الكينونة جديدة كل الجدة. غير أنه لا يعلم حقيقة هذا الأمر ولا يفقهها. والحال أنه في حادي وفعل «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاستخزان» هذا (Ge-stell) صار الإنسان مطلوباً محثوثاً على أن يسير في خدمة «الاستصناع» و«الاستغلال» و«الاستهلاك». وإن صلته بالكينونة تحددت بدءاً من هذه المسألة. والحق أنه في مثل هذا الوضع، ينحجب معنى الكينونة انحجاباً ويغيب (Seinsvergessenheit)[503]. وما كان هذا الانحجاب الكامل بشيء آخر سوى العدمية.

تتبدى عدمية العصور الحديثة، أول ما تتبدى، بوصفها «عصر تمام اللامعقولية، أو تحقق الأمر المحال التحقق الكامل»[504]، أو قل: هي «عصر المحال وقد اكتمل، وعصر غياب المعنى وقد تم»[505]. وما كان «غياب

---

(500) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 310.

(501) Ibid., tome 2, p. 380.

(502) Heidegger, *Questions I et II*, p. 204.

(503) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 457.

(504) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 11 et 22-23.

(505) Ibid., tome 2, pp. 19 et 22-23.

المعنى»، هنا، كما ادعى نيتشه، «غياب معنى الكائن»؛ بل هو «غياب معنى الكينونة». ولما كان معنى الكينونة «مشروعاً» يقيمه الإنسان، أو «فهماً» يبدي به إلى الأمام، فإن غياب المعنى معناه غياب مشروع الإنسان لفهم الكينونة. فما بقي للإنسان ثمة سوى يقين الذات؛ أي يقين وجوده وقد ضمنه بإعمال آلية «التألية» في الكائن برمته. وإن سمة الكينونة الحداثية صارت سمة «الآلية»؛ أي سمة التحكم في الكائن تحكماً حسابياً تخطيطياً تنظيمياً تسييرياً. صار الكائن يتبدى للإنسان بما هو ما من شأنه أن يقبل «التألية» و«الصنعة». وذاك مبدأ «الاستصناع». وإن سيادة الكينونة، بوفق هذا المعنى في العصر الحديث، هو ما دعاه هايدغر: «التألية». ففي هذا العهد الذي نحن شاهدوه، ما عاد للإنسان من مشروع للكينونة سوى مشاريع الشأن فيها أن تنم عن قوته؛ أي مشاريع «تصنيع» و«تخطيط» و«ضبط» و«حساب»، لئن كان لها أن تشهد على أمر، فإنما تشهد للإنسان بالقوة وتؤمن له اليقين بالذات. ولا شيء عاد ثمة يضمن للكينونة استمرارها إلا «التألية». وإنها لشاهدة على غياب المعنى. وإن الإنسان ليستعيض عن «غياب المعنى» هذا بإقامة قيم جديدة[٥٠٦]. ولا وازع لهذه القيم سوى تحقيق مطلب القوة. وإن عهد «اكتمال اللامعقولية»، و«سيادة الأمر المحال»، و«تمام غياب المعنى» لهو عهد إبداع مختلف «رؤى العالم» و«الأيديولوجيات» الداعية إلى القوة ونشرها ـ تلك «الرؤى» و«الأيديولوجيات» التي شأنها أن تدفع بمبدأ «الحسابية» و«الضبط» و«الصنعة» إلى غايته القصوى. وإنها لتعكس اعتماد الإنسان على ذاته، وتنظيمه لنفسه داخل عالم الكائن، وبسطه لهيمنته على كل وسائل القوة بسطاً ما عاد مقتصراً على أوروبا وحدها، وإنما صار شأناً عالمياً وكونياً. وما كانه الكائن في كل المجالات ـ أي ما كان يتحدد به بما هو «الفكرة» ـ صار متعلقاً الآن بما يحققه من قيمة، وذلك بوصفه ما يتم تمثله، وما يقبل أن ينشأ ويقام؛ وذلك سواء تعلق الأمر بالكائن من حيث هو ما شأنه أن يخترع الاختراع التقني (الآلة أو الجهاز)، أم ما شأنه أن يعمل العمل البدعي (العمل الفني)، أم ما شأنه أن ينشأ الإنشاء التعاقدي (مؤسسة الدولة). ها قد صارت الفكرة الأفلاطونية قيمة نيتشه. وإن نمط الحساب الذي قامت عليه الحداثة هو الذي أملى فكرة «القيم الثقافية والاجتماعية» هذه. وإن الحداثة لا تنفصل عن فكر القيم هذا: لقد صارت القيمة هي ما يحدد كنه الكينونة، من حيث

---

(٥٠٦) Ibid., tome 2, p. 20.

هي ما يمكن تقويمه وحسابه، وبالتالي بما هي ما من شأنه أن يقدر «رقمياً» و«عددياً» و«حسابياً»[٥٠٧].

وإن غياب المعنى هذا هو الذي صار معنى الكائن في جملته. وكينونة الكينونة صارت موكولة إلى ذاتها بما هي «تألية» منفلتة من عقالها[٥٠٨]. وإن «التألية» صارت تنسي الإنسان الكينونة[٥٠٩]. صارت الكينونة إذاً في عداد العدم، وما عاد العدم يتعلق بالكائن، وإنما صار يلحق الكينونة ذاتها. أكثر من هذا، ما كان العدم، إذ يصيب الكائن فيفقده مبناه ومعناه، سوى «عدمية شبيهية». إنما العدمية الحقة أو «كنه العدمية الحق» يكمن في إصابة العدم للكينونة ذاتها؛ وبالتالي في تواري الكينونة وانحجابها[٥١٠]. وقد تساءل هايدغر: «أين ينجلي عمل العدمية الحقة؟»، وأجاب: «ينجلي عمل العدمية الحقة حين نكتفي بالالتصاق بالكائن المعتاد، مستغرقين فيه الاستغراق كله، معتبرينه كما هو موضوع أمامنا وكما يتبدى لنا. ذلك أننا بهذه الطريقة في الإقبال على الكائن، فإننا نستبعد مساءلة الكينونة ونعاملها وكأنها عدم (Nihil). . . وإن العدمية الحقة تعني أن نبقى في إطار نسيان الكينونة، وأن نهتم بالكائن وحده»[٥١١].

والحال أن لهذه العدمية تاريخاً. وتاريخها لا ينفصل عن الميتافيزيقا، بل إن الميتافيزيقا هي العدمية نفسها: «الميتافيزيقا، بما هي ميتافيزيقا، هي العدمية الحقة»، ولا فرق في هذا بين بادئة الميتافيزيقا ـ أفلاطون ـ وخاتمتها ـ نيتشه[٥١٢]. لهذا، فإنه ما كان «تجاوز العدمية» شيئاً آخر سوى العفو عن الكائن، والتطلع بالسؤال نحو الكينونة. ولا يمكن ذلك إلا بالسير بمسألة «الكينونة» حد العلم، وتضمينه مسألة الكينونة ذاتها. وإن تلك هي الخطوة الأولى الوحيدة الخصبة نحو تجاوز العدمية[٥١٣]. ترى كيف تم التزاوج بين الميتافيزيقا والعدمية؟ الحق أن الميتافيزيقا عملت دوماً على «التفكير بالكائن»،

---

(٥٠٧) Ibid., tome 2, p. 21.

(٥٠٨) Ibid., tome 2, p. 22.

(٥٠٩) Ibid., tome 2, p. 26.

(٥١٠) Ibid., tome 2, p. 285.

(٥١١) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 206.

(٥١٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 275-281.

(٥١٣) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 206.

وعلى تغييب «التفكير بالكينونة». إنما الكائن مفكرها، والكينونة لا مفكرها؛ أي مغيَّبها. وفي هذا التغييب بيان كنه العدمية الحقة. هذا حتى وإن صُورت الميتافيزيقا بما هي امتلاء المعنى وكماله وغايته، وصور التخلي عنها بما هو إيذان بفراغ ذاك المعنى وملئه بقيم مستحدثة، على نحو ما رامه نيتشه. والحال بالضد: لقد اعتقد الفلاسفة دوماً أن الميتافيزيقا هي المجال العلي الذي يجري فيه أعمق الفكر في الكائن والنظر. إلا أن هايدغر يرى أن شأن النظر الميتافيزيقي في الكائن أن يخفي فراغ النظر في الكينونة؛ أي أن يستر العدمية ويعمّي عليها(٥١٤). ولا اختلاف في هذا الأمر بين لحظة مبتدأ الميتافيزيقا ولحظة مختتمها.

هذا أفلاطون، ما كانت نظريته الميتافيزيقية أقل عدمية من نظرية نيتشه. والفارق الوحيد هو أن العدمية ظلت متسترة مختفية في فكر الأول، وأنها انجلت الانجلاء كله في فكر الثاني. غير أن انجلاءها ما كان بأحق الانجلاء؛ أي انجلاء غياب الكينونة، وإنما كان انجلاء شبيهياً؛ أي انجلاء غياب الكائن(٥١٥). وهذا نيتشه لم يعمل على السير بظاهر كنه العدمية الشبيهي هذا إلا إلى كماله.

لنذكر، بدءاً، أن نيتشه خبر «العدمية»، بما هي حركة تاريخية، من حيث إنها تاريخ فقد القيم العليا لقيمتها، كما خبر أمر «تجاوز العدمية» بما هو قلب كل القيم التي كانت سائدة، وإقامة قيم بديلة، وذلك على أساس من مبدأ «إرادة القوة». ولنذكر، تثنية، أنه حد «الكينونة» بما هي «القيمة»، وحد «الكائن» بما هو «ما يريد القوة»، وذلك بحسب مبدأ «العود الأبدي». أما الكينونة بمعناها البدئي الحق فلم يتخلف عن اعتبارها «عدماً» (Nihil). ولما كان الأمر كذلك، كنت تجد هايدغر يصف ميتافيزيقا نيتشه بكونها العدمية على وجهها الحق(٥١٦)، أو قل: «العدمية الحقة»(٥١٧)، أو «غاية كمال العدمية»(٥١٨)، أو هي «آخر عدمية»(٥١٩). لقد ظل كنه العدمية الحقة محتجباً

(٥١٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 298.
(٥١٥) Ibid., tome 2, p. 275.
(٥١٦) Ibid., tome 2, p. 272.
(٥١٧) Ibid., tome 2, p. 273.
(٥١٨) Ibid., tome 2, pp. 274-275.
(٥١٩) Ibid., tome 2, p. 273.

في فكر نيتشه وعن دركه ممتنعاً. وإنه الفكر الذي فقد إمكان التفكير في العدم، بما هو شأن يلحق الكينونة، وتخلف عن درك كنهه[٥٢٠]. فما عملت عدمية نيتشه على تجاوز العدمية، وإنما ما كان أصلاً بمقدورها أن تفعل ذلك. وذلك لأنها كانت عن فهم حقيقة «العدمية» بمعزل. وما عملها على تجاوز العدمية، وذلك بابتدارها إلى تشريع قيم جديدة نابعة من إرادة القوة، إلا سوء فهم محض. إذ قيم إرادة القوة هذه هي التي كان من شأنها بالضد أن أعلنت عن قيام العدمية الحقة نفسها التي أفادت أن لا معنى للكينونة ذاتها، وأنها صارت مجرد قيمة. لقد أراد نيتشه أن يداوي الداء بالداء نفسه[٥٢١]. وما التفكير بتوسل مفهوم «القيم» إلا إمضاء للعدمية في طريقها؛ إذ ما تم اعتبار الكينونة بما هي كينونة، وإنما بما هي قيمة. هذا مع سابق العلم، أن من شأن مفهوم «القيمة» هذا أن يستدعي «الحساب» و«الضبط» و«الدقة»؛ أي أسباب العدمية نفسها! ولم تقف ميتافيزيقا نيتشه عند تحديد الكينونة بدءاً من الكائن بما هو إرادة قوة وبما إرادة القوة قيمة، وإنما ذهب نيتشه إلى حد اعتبار إرادة القوة مبدأ التأصيل للقيم الجديدة وإنشائها، معتبراً أن في هذا الإنشاء تجاوزاً للميتافيزيقا! هنا يتبدى إحراج الميتافيزيقا وتخبطها في شبهة العدمية، وذلك بحيث يصير ما يجب تجاوزه هو أداة التجاوز نفسه، ويصير الداء هو الدواء ذاته[٥٢٢]. ذاك هو أقصى شكل لتلبيس العدمية الشبيهية على العدمية الحقة. وهو الشكل الذي سمح بانتفاضة الكائن وعلوه على الكينونة. وإن في هذه الهيمنة والعلو إخفاءً لحقيقة الكينونة وإهمالاً ونسياناً. وإن فيه إعلاء من شأن الواقع واحتكاماً إلى الفاعلية والنجاح والانتصار وتنصيبها بما هي القيم الوحيدة الممكنة؛ أي بما هي ما من شأنه أن يحقق الكائن نفسه[٥٢٣].

لكن وجه الإيجاب في هذا الأمر هو إعلامه عن تاريخ الكينونة ذاتها؛ أي تبيينه أن كنه العدمية هو مصير الكينونة ذاتها. فلئن هو حق أن من شأن الكينونة أن تختفي وتغيب ـ ذاك هو كنه العدمية ـ فإنه يحق أيضاً أنها من شأنها أن تعد بظهورها وانجلائها. غير أن الميتافيزيقا تغطي على هذا الوعد

(٥٢٠) Ibid., tome 2, p. 274.
(٥٢١) Ibid., tome 2, p. 273.
(٥٢٢) Ibid., tome 2, p. 301.
(٥٢٣) Ibid., tome 2, p. 301.

وتنساه وتهمله، وذلك ما دام شأنها أن تترك الكينونة غائبة. وإن العدمية الشبيهية، التي هي كنه الميتافيزيقا، هي تاريخ هذا الإهمال؛ أي تاريخ حجب الوعد. لكن، من شأن الكينونة أن تحفظ نفسها دوماً في غيابها؛ ومن ثمة، فإن تاريخ إهمال غياب الكينونة هو، في الوقت ذاته، حفظ لها في الغياب. ولذلك يعتبر هايدغر أن كنه العدمية الشبيهي ما كان أمراً سلبياً، ولا شأناً منحطاً، ولا «آفة» أو «عيباً»؛ أي ما كان بالأمر السلبي. فتاريخ الميتافيزيقا، بما هو تاريخ إهمال غياب الكينونة نفسها، هو في الوقت ذاته، تاريخ حفظ وعد الكينونة بانجلائها. وهو الحفظ الذي يبقى مستوراً عن الميتافيزيقا مهملاً[٥٢٤]. فحقيقة الميتافيزيقا، بهذا المعنى، أنها هي حفظ سر الكينونة. وهي تاريخ ذلك السر: سر وعد الكينونة بأن تتبدى. لكن هذا التاريخ يبدو، من حيث وجهه السالب، بما هو تاريخ انحجاب الكينونة في سرها. وإن كنه الميتافيزيقا هذا، وقد تم التفكير فيه بدءاً من الكينونة ذاتها وفي تاريخيتها، لهو، إن نحن نظرنا إليه بمنظور كنه العدمية الحقة، ما يشكل كنه العدمية الشبيهي[٥٢٥]. ولهذا، فإن تجاوز العدمية إنما يعني العودة إلى النظر في سر غياب الكينونة وانحجابها. وهو السر الذي يفيد أن كينونة العدمية، منظوراً إليها من جهة تاريخ الكينونة، هي هجر الكينونة للكائن وغيابها. وما كان هذا الهجر ليعني سوى ترك الكينونة نفسها تصير إلى الفعل وإلى «التألية». وإن هذا الترك هو ما من شأنه أن يستعبد الإنسان الاستعباد الكلي وأن يستتبعه. فما كان بهذا المعنى، «انحطاطاً» أو «تدهوراً»، ولا كان أمراً سلبياً (Négativum)[٥٢٦].

والحال أنه إن تبدّى «كنه العدمية» هذا شأناً مجرداً حالماً وبعيداً عن الواقع، وذلك بالمقارنة مع «العدمية الواقعية» التي يشهد عليها واقع الحال بما صارت تهدد ثبات وبقاء الإله والإنسان والطبيعة والأشياء، فإن هايدغر يجيب بأن النظر الحق يلزم الانطلاق من الكينونة للنظر في حال الكائن، وما كان الأمر على الضد من ذلك. ذاك هو مكمن البينونة بين «العدمية الحقة» و«العدمية الشبيهية»[٥٢٧].

---

(٥٢٤) Ibid., tome 2, p. 296.

(٥٢٥) Ibid., tome 2, p. 297.

(٥٢٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 105.

(٥٢٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, pp. 299-300.

والحق أن ثمة تعالقاً متيناً بين العدمية وما أسماه هايدغر «ظواهر العدمية» أو «الظواهر العدمية»؛ قاصداً بإشارته إلى هذه الظواهر تقريب فهم «العدمية» من الأفهام العادية. وإن ظواهر العدمية هذه سببها انفلات الكينونة من عقالها؛ وبالتالي بسط الكائن السيطرة على جماع الكون واستئساده. وإنها لتسعى إلى إبعاد الكائن من الصلة بالكينونة[٥٢٨]. ولئن كان ظاهر الأمر قد أبدى انهمام الإنسان بالكائن وانهماكه عليه وافتتانه ـ «ضبطاً» و«تنظيماً» و«تسيداً» و«استئثاراً» ـ وذلك حد الانغمار فيه والاستهلاك والانغماس، فإن باطن الأمر يبدي أن الإنسان فقد كنهه. وبفقدانه كنهه هذا، صار يعاني ظواهر عدمية شتى؛ منها فقدان الوطن، وغيبة الآلهة، وتيه الإنسان. وهي ظواهر تبدو لهيمنة كنه العدمية الشبيهية ظواهر مدمرة[٥٢٩]. وإن الإنسان الحديث ليخبرها خبرة ميتافيزيقية، وإنه ليقاومها مقاومة ميتافيزيقية، وذلك إما بسنّ قيم جديدة تذهب عنه حزنه، أو بملء العالم، وقد صار «لا عالماً»، بغدواته وبدواته. وما العدميةَ هو حارب، وإنما العدمية حقق[٥٣٠].

خامساً: آثار العدمية

لعل أبرز آثار العدمية الحديثة ما كنّى عنه هايدغر بوسم «انفقاد الآلهة»، أو «غيابها»، أو «انسحابها» (Engtogötterung)، وما سمّاه أحياناً أخرى باسم «فرار الآلهة»، أو «تواريها»، أو «استرارها» (Flucht des götter (La fuite des dieux)). ولكي يتسنى لنا فهم معاني هذه الأوصاف، فإنه لا بد من الابتدار إلى القول، بدءاً، إن هايدغر ينبهنا إلى أن أمر الصلة بين الآلهة والبشر أمر عصي عن الفهم شديد التعقيد، وأنه لا يلزم النظر فيه بتوسل سائد التفكير الميتافيزيقي[٥٣١]. لا سيما إن علمنا أن فهمه للإله غير فهم الفكر الميتافيزيقي السائد. وقد تمثل في ذلك بقول العلامة اللاهوتي والصوفي إيكهارت: «ما كان لفهم الإله القهم الحق أن يتحقق إلا في ما لم تقله لغة الأغيار»[٥٣٢]. والحق أن القول بانفقاد الآلهة وغيبتها لا يعني عزل الآلهة وتركها جانباً، ولا هو يعني تبني مذهب

(٥٢٨) Ibid., tome 2, p. 303.

(٥٢٩) Ibid., tome 2, p. 308.

(٥٣٠) Ibid., tome 2, p. 308.

(٥٣١) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 158.

(٥٣٢) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 13.

الإلحاد، لا ولا يعني أيضاً أفول الدين المسيحي؛ بل الأمر على الضد من ذلك بالتمام والكمال: كلا؛ ما كان لغيبة الآلهة أن تحدث إلا بعد أن تم للدين المسيحي التمكين. فلا صلة لغيبة الآلهة بغياب التدين، وإنما الشأن بالضد: كلما حضر التدين، غابت الآلهة. وإن الإلحاد الحقيقي ما كان نكران الإله، وإنما هو الإيمان به مع عدم خشيته. وإن من شأن الأمور، حين تصل إلى حد التدين، أن تنسحب الآلهة. وإن الفراغ الذي يتركه «غياب الآلهة» هذا ليملؤه الاستقصاء التاريخي والنفسي لأمر الأساطير(٥٣٣). أكثر من هذا، ما هجرت الآلهة البشر، وما غابت عنهم، إلا في العهد الذي انتسب إلى التفكير في الإله؛ نعني العهد الميتافيزيقي. بل ما قام هذا العهد إلا على ذاك الهجر(٥٣٤).

وليست تعني «غيبة الآلهة» حلول الإنسان محل الإله، أو قل: تأله الإنسان. فذاك أمر محال لبعد ما بين الكينونتين؛ أي «لبعد كنه الإنسان، مهما بلغ من مرتبة، عن بلوغ محل كنه الإله». ولئن حدثت «غيبة الآلهة»، فإن الأخطر منها أن يبقى «المحل» الذي كانت الميتافيزيقا تنسبه إليها فارغاً بطالاً شاغراً؛ نعني به محل «الفعل» و«الخلق» و«التأثير» في الكائن. ولئن استحال على الإنسان ملء هذا المحل، لبعد ما بين كينونة الإنسان وكينونة الإله، فإنه ما استحال عليه أن يبدل المحل نفسه بمحل آخر، فيصير ذاك الذي يطلب أن تكون له المكنة على الكائن والتمكين في الأرض. عنينا بالمحل الجديد: «الذاتية». وإذ صار الإنسان «ذاتية»، صار العالم «صورة» تغزى(٥٣٥). معنى هذا، بدءاً، أن المسيحية هي المسؤولة الأولى عن «غياب الآلهة»، وأن الحداثة لم تعمل إلا على وراثة ذلك. ذلك أن المسيحية هي التي وضعت «أساس العالم» بما هو أساس «غير نهائي» و«غير مشروط»؛ أي «مطلق». وهي التي صورت «الإله» بما هو هذا «الأساس»؛ أي بما هو «الفاعل» أو «الصانع» أو «الخالق». فلما ظهرت الحداثة، فإنها غيرت «المحل» وحفظت الفكرة، فكان أن صَيَّرَتِ الإنسان هو «الأساس»؛ أي أنها أَصَّلَتْ للعالم بأصل الإنسان. فأصل الفكر الحديث

(٥٣٣) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 101.

(٥٣٤) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à *la pensée de l'Ereignis*,» p. 317.

(٥٣٥) Heidegger, Ibid., p. 308.

إذاً أصل مسيحي. ولذلك كانت المسيحية مسؤولة عن غيبة الآلهة[٥٣٦].

وحتى تنجلي هي هذه الفكرة، بأوضح الانجلاء، فإنه لزم أن نعقد المقارنة بين الإيمان المسيحي بالإله وتصور اليونانيين لآلهتم، فنكتشف، بدءاً، أن «لا صلة لآلهة اليونان بالدين. إذ ما آمن اليونانيون بآلهتهم قط. وإن إيمان الهلينيين أمر لا وجود له»[٥٣٧]. معنى كلام هايدغر هذا، أن اليونانيين لم يؤمنوا بآلهتم إيمان المسيحيين بالإله المسيحي؛ أي إيمانهم الذي الشأن فيه أن يجعل من الإله «أساس» خلق العالم وإيالته وسوسه. إنما اعتقاد اليونانيين قام على فهم «كينونة الإله»؛ أي درك أن بمكنته الظهور وبمكنته الانحجاب، وبطوقه الاسترار وبطوقه الاشتهار، وأن من شأن الآلهة ألا يجري عليها تاريخ؛ بمعنى أن تغوص في ماض سحيق، وليس من شأنها تنطفئ، وإنما تذهب بعيداً وتتوارى وتنأى[٥٣٨]. وهذا الفهم هو الذي يتبناه هايدغر نفسه. فغيبة الآلهة أمر ذو صلة بصيرورة العالم «لا عالماً»، وذلك بأثر من فعل حركة الحداثة.

وفهم أمر «انحجاب الآلهة» و«استرارها» و«تواريها» عند هايدغر فهم عجب. فالآلهة هي ما يسمح للعالم بأن ينحجب، وللأشياء بأن تبدو وتَنْوَري وتبعد وتقرب وتتّسع وتضيق. وإن الآلهة هي التي مِن شأنها أن تحفظ بدو الكائن. وليس معنى هذا، أن الآلهة هي من توجِد العالم أو تكوّنه، بل إن توارت بقي العالم موجوداً، وحتى إن غابت بقي العالم حاضراً. وأي عالم؟ بحضور الآلهة تصير لقيا الأشياء أمراً بدياً، وبغيابها تغيب الأشياء وإن حضرت بوصفها «موضوعات» أو «مرصودات». فحضور الآلهة هو ما يجعل العالم يُمنح لنا، وسهرها على العالم وتعهدها له، هو ما يجعله يبدو لنا[٥٣٩]. ولما كان حد الإنسان أنه الكائن المبين، فهمنا مغزى اعتبار هولدرلين أن الإنسان هو شرط وجود الإله وما كان الحال بالضد: إن هو أبان عن الأشياء كانت ثمة عودة الآلهة، وإن عمّى عليها كانت ثمة غيبة الآلهة[٥٤٠]. فلا غرابة لهذا، إذ صار الإنسان «رصيداً»، صارت الناس عن

---

(٥٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٥٣٧) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 22.

(٥٣٨) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 244.

(٥٣٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 48.

(٥٤٠) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 158.

الآلهة بمعزل[٥٤١]. معنى هذا، أنه بكينونة الإنسان إنساناً تكون الآلهة، وبصيرورته رصيداً تنوري الآلهة.

غير أن ما عمّق هوة وشقوة المحدثين هو أن أثر «المقدس» نفسه صار لهم مجهولاً غير معلوم. أكثر من هذا، صار لهم مشكلاً مبهماً[٥٤٢]. فغيبة الآلهة معناها أنه ما عاد ثمة مجال للقائها، وأن جملة الكائن تبقى منطمسة في غياهب الظلمات. فمن شأن المقدس أن ينحجب، ومن شأن العالم أن يصير بلا مقدس؛ أي أن يصير منطمساً. وليس «المقدس»، بما هو أثر دال على الألوهية، يبقى منحجباً، وإنما أثر المقدس نفسه ـ نعني الشأن الخلاصي الذي يسمح بلقيا الكائن ـ يبدو هو نفسه ممحواً مُرَمَّجاً[٥٤٣]. معنى هذا، أننا صرنا «ملحدين» بالقسر والقهر. وما كان «الإلحاد» هنا ليعني «إنكار الإله»، أو «التخلي عنه»، وإنما هو «غياب أساس لألوهية الآلهة وموطن» عني. وحتى إن ظل المحدثون يعبدون الإله، فما عبادتهم هذه إلا تعزيز للإلحاد الواقع[٥٤٤]. وبالجملة، إن انحجاب الكينونة هو الذي أدى إلى أفول الشأن الخلاصي في الكائن. وهذا الأفول بدوره أدى إلى حجب انفتاح المقدس. وما من إيماضة للأمر الإلهي إلا أطفأها حجب الشأن المقدس. وهذا الإطفاء هو الذي غيّب حقيقة غيبة الإله وحجبها. وإن هذه الغيبة الغامضة هي سبب صيرورة الكائن لنا مستوحشاً لا مستأنساً. وهي صيرورة تتعارض مع ثقتنا بأنفسنا، وذلك بفعل تحويلنا «الكائن» إلى «موضوع»، وتأنيسنا له واعتيادنا عليه[٥٤٥].

وفي صلة بانفقاد الآلهة هذا وانسحابها وتواريها واستراراها، حدث اجتثاث الإنسان من أصله وفقده لتجذره في موطنه (Déracinement). ذلك أن صيرورة الكائن لنا مستوحشاً، إنما عكس اغتراب الإنسان التاريخي داخل الكائن في جملته؛ أي داخل العالم. ومعنى هذا، فقد الإنسان لموطنه. وما موطن الإنسان سوى الكينونة. وفقد الكينونة جعل الإنسان يفقد ملجأه ومأواه[٥٤٦]. ولئن كانت

---

(٥٤١) Heidegger, Ibid., p. 326.

(٥٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٥٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

(٥٤٤) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «d'onto-logique» à *la pensée de l'Ereignis*,» p. 317.

(٥٤٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 316.

(٥٤٦) Ibid., tome 2, p. 316.

الكينونة هي التي من شأنها أن تعد الإنسان (Destine) لأن يوجد (Ek-sistence) وفق الدازاين بما هو كنهه الحق، وكان هذا المصير يحدث بما هو فجوة الكينونة وفسحتها؛ أي بما هو ما يحقق القرب للكينونة، فإن أمراً خلاف ذلك حدث في عهدنا، بحيث اختفى القرب، وانحجبت الفسحة، وصار الإنسان لا يسكن بجوار الكينونة، ولا يتحمل أن يكون مسكنها. وفقده لهذا الإمكان هو ما عبّر عنه هولدرلين بفقد الموطن. ولا يفهمن بمعنى «الموطن» هنا معنى وطنياً أو قومياً، وإنما معنى أنطولوجياً أساسياً؛ أي معنى من شأنه أن يمتح من تاريخ الكينونة. ففقد الموطن، معناه فقد الإنسان الحديث لموطنه في تاريخ الكينونة. والحال أن هولدرلين لما كان ينشد «العودة إلى الوطن» (Heimkunft)، ما كان همه دغدغة العواطف القومية، لا ولا استدرار حماسة الناس للوطن، وإنما كان قصده أن يفتح لمواطنيه كنه كينونتهم فيعودون إليها. وكان يرى هذا الكنه في الانتماء إلى مصير «الغرب» وفي تقاسمه. وما كان «الغرب» هنا ليفهم بمعناه الجهوي؛ أي بما هو المغرب الذي يضاد المشرق؛ لا ولا حتى بما هو أوروبا، وإنما كان يفهم «الموطن» ـ الغرب ـ هنا، على مستوى تاريخ العالم، بدءاً من القرب من الأصل والبدو الأول الذي كان ولا يزال. فموطن السكن التاريخي هو القرب من الكينونة، ولا شيء غيره. وهكذا، فإنه وحده بدءاً من جوار الكينونة يبدأ تجاوز غياب الموطن، ذلك الغياب الذي توّه الإنسان عن كنهه وطوّح به في تيهه. والحال أن الحداثة شاهدة على غياب الموطن وصيرورة هذه الغيبة للعالم مصيراً. وليس غياب هذا الموطن يفهم به ما فهمه ماركس من مفهوم «الاغتراب»، بل هو أعمق من ذلك: إنه تمنع حقيقة الكينونة عن الإنسان وتيهه، بما هو الحيوان العاقل، في غيابه هذا[٥٤٧].

هذا وقد اتخذ لفظ «الموطن» دلالة أخرى لدى هايدغر ارتبطت باسم شاعر آخر هو الشاعر الألماني يوهان بيتر هابل (Hebel) (١٧٦٠ ـ ١٨٢٦). قال الشاعر: «سواء أحببنا هذا الأمر ورضينا به أم لا، فما نحن، معشر البشر، إلا نباتات إذ ثبّتت جذورها، فإنه لزمها أن تخرج من الأرض حتى تزهر في الأثير وتحمل إليه ثمارها». ومعنى هذا القول، عند هايدغر، أنه لا يمكن لعمل إنساني عظيم وسليم أن ينشأ ويكتمل إلا بدءاً من جذور أصيلة تحمله وتدفعه.

---

(٥٤٧) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 79 sq.

وهي الجذور المعبر عنها باستعارة «الأثير» الذي يسمح له بالامتداد إلى الأعلى؛ أي إلى مجال الروح المفتوح. كثيرون هم الألمان الذين هجروا موطنهم، وقد أخذتهم فتنة المدن الكبرى ودوختهم، فما كان عليهم إلا أن يقيموا في صحاري ومفازات المناطق الصناعية. لقد اغتربوا عن موطن أصلهم، وحتى هؤلاء الذي بقوا في أرضهم اجتثوا من أصلهم. وليس المسؤول عن هذا الاجتثاث، في رأي هايدغر، سوى الإذاعة والتلفزة والسينما والمجلة والجريدة. فهذه الوسائل إنما شأنها أن تجتث الإنسان الحديث من أصله، وتطوح به في أجواء من التمثلات غير المعتادة، وإن كانت أحياناً عادية، تتمثل بها عالماً ما هو على التحقيق بعالم. هكذا يصير الإنسان بعيداً في محل قربه. وهكذا يصير أغرب الغرباء من كان غريباً في وطنه، ويستحيل أبعد البعداء من كان بعيداً في محل قربه، بحسب عبارة أبي حيان التوحيدي البديعة.

وهذه الآلات التقنية أدوات من شأنها أن تجعل الإنسان بعيداً في محل قربه؛ فهي أقرب إليه من الحقل الذي يحيط ببيته، وأقرب إليه من السماء فوق رأسه، ومن عادات بلدته وتقاليد عالمه الذي كان عالمه وما عاد. ولهذا كله، يقول هايدغر: لقد صار تجذر الإنسان مهدداً في كينونته الأكثر حميمية. . . وإن اجتثاث الإنسان لراجع إلى روح العصر الذي ازداد فيه[٥٤٨]. وبالجملة، إن ما عملت التقنية عليه هو اجتثاث الإنسان من موطنه، والتطويح به ليحيا في شروط تقنية خالصة. فما عاد مسكن الإنسان الحديث مسكناً، ولا بلدته بقيت بلدة، ولا أرضه ظلت أرضاً. وما عاد العالم عالماً.

ثم إن هايدغر يلجأ إلى شاعر آخر لتوضيح معنى «الموطن» هذا هو الشاعر الفرنسي رونيه شار. فلقد أفضى الشاعر إلى الحكيم بأنه في ضواحي العاصمة الفرنسية لجأت السلطات إلى إقامة قواعد لإطلاق الصواريخ، وأن البلد صار مجتاحاً اجتياحاً لا يصدق. وقد علق هايدغر: إن قول الشاعر هذا، الذي لا يمكن اتهامه بالحمية العاطفية والحماسة الرومانسية، ما كان ليعبر إلا عن اجتثاث الإنسان وفقده جذوره.

والحال أن ما من حضارة عظيمة إلا والشأن فيها أن تنبع من موطن. فلئن هو انفقد الوطن واجتث الإنسان، فلا حضارة ثمة البتة[٥٤٩]. أوَليس ما

---

(٥٤٨) المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٥٤٩) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, pp. 258-259.

من حقبة عظيمة من حقب الإنسانية، وما من روح فاتحة للأفق، وما من أسلوب مميز ينهض بإبداعات البشر، إلا ويلزم بالضرورة أن ينبع من موطن أصيل؟[٥٥٠] إذاً، هنا أمران يبدوان واضحين: إنما شأن التقنية أن تجتاح الأرض، وأن تجتث الإنسان. وإن فقدان الموطن لهو أثر اجتياح واجتثاث. وإن شأن الإنسان، إذ اجتث من أصله، أن يعمد إلى الهرب إلى الأمام. وما هرب من اجتثاثه إلا ليلقاه. وما هرب من اجتثاثه، وإنما من كنهه هرب؛ نعني أنه فر من إنسيته الحقة الفرار، وطلب القفار[٥٥١]. والحال أن الإنسان يحاول جهد الإمكان أن يخفي فقده الموطن هذا، وذلك بمحاولته الظهور بمظهر الكائن الممكّن له في الأرض ينظمها ويستتبعها له. ها قد لجأ إلى مداراة اجتثاثه، وذلك بغزو الأرض غزواً منظماً، وبغزو الفضاء الشاسع. وهو في ذلك يكاد يصمّ عن سماع نداء الكينونة. والخطر كل الخطر أن الإنسان الحديث لم تعد له أذن للسماع. كيف يكون له ذلك، وقد صمت أذنه ضوضاء الآلات التي لا يستغرب إن حان الوقت التي تصير فيها وكأنها صوت الإله نفسه[٥٥٢].

والحال أن «الطبيعة الطبيعية»، من جهة، و«الطبيعة التقنية»، من جهة أخرى، صارتا تتباعدان بسرعة أشد فأشد هولاً. وإن الإنسان بينهما ممزق. ما عادت «الطبيعة الطبيعية» محلاً لإقامته، وإنما صار يقيم في «الطبيعة الصنعية». ولم يعد ثمة من سر للعالم سوى طابع هذه الطبيعة القياسي الحسابي. أكثر من هذا، صارت هذه الطبيعة تعتبر الطبيعة الحقة، وتحتكر جهد الإنسان ونشاطه وفكره، وتحول تمثله إلى مجرد فكر حاسب، بينما سقطت «الطبيعة الطبيعية» حتى لم تعد سوى سراب ما عاد يهم حتى الشعراء. وإن الإنسان لممزق بين عالمين: العالم التقني المنظم، والعالم بما هو بيته الأصيل. وإنه لتائه بين العالمين حائر متردد[٥٥٣].

إن «التيه» أثر آخر من آثار الحداثة. وإن حال الإنسان الحداثي اليوم ـ وقد صار الحيوان العاقل؛ أي الكائن الحي الذي دأبه أن «يشتغل» أو قل:

---

(٥٥٠) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 96.

(٥٥١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 316.

(٥٥٢) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 13.

(٥٥٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.

الدابة الشغيلة ـ لم يعد بمكنته إلا أن يتيه في مفازات الأرض وقد اجتيحت الاجتياح كله وصارت فاقدة للمعالم والمعارف وللرقوم والرسوم[٥٥٤]. لم يعد بمكنة الإنسان سوى أن يخضع لمنطق «التنميط» و«التوحيد» في عالم صار عن الكينونة بمنأى؛ أي أنه صار يحيا في «لا عالم» أو عن العالم بمعزل. وإن الأرض لتبدو وكأنها «لا ـ عالم [كنهه] التيه». وإنها لمن وجهة نظر تاريخ الكينونة لتبدو بما هي النجم التائه[٥٥٥]. وسبب آخر لتيه الإنسان الحديث، هو جريه ولهاثه وراء المنتوج يعقب المنتوج والمصنوع يخلف المصنوع. وإن من شأن الإنسان أن يتيه، هنا، بعيداً عن حقيقة الكائن، جارياً وراء «التخطيط» و«التنميط» و«الإنتاج» و«التوزيع» و«الاستهلاك»[٥٥٦].

ومهما تعددت آثار وظواهر العدمية ـ من «غيبة الإله» و«اجتثاث الإنسان من موطنه» و«تيهه في مفازات الأرض» وقد اجتيحت ـ فإن ثمة ما هو «أعظم» و«أدهى»؛ عنينا به «مصير الكينونة» الذي سار إلى رفض الكينونة أن «تبدو» و«تنجلي» وسط «ضغط» الكائن و«هيمنته» و«انتفاضته»[٥٥٧]. فما العمل، إذاً، لاستعادة حقيقة الكينونة المختفية؟

---

(٥٥٤) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 81-82.

(٥٥٥) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٥٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٥٥٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 317.

الفصل السابع

في انتظار بدو جديد نحو تجاوز الحداثة

أولاً: تقويم المواقف من الحداثة

أمام الاجتياح والاجتثاث اللذين نجما عن الحداثة، كان لا بد للإنسان الحديث من أن يتخذ مواقف. بيد أن هذه المواقف، جمعاء، نهضت على أساس من سيادة «عدم الإحساس بالحاجة»، و«فقد التنبه إلى الشدة»، اللذين ميّزا زمن الحداثة. وكأن الإنسان الحديث، إذ هو في أحضان «الشقوة» و«الحاجة»، نائم غافل لا يدرك هول الأخطار المحدقة به من كل جانب.

عندما اعترض الصحافي الألماني على فيلسوف الغابة السوداء ـ وقد رسم له المفكر الحكيم لوحة قاتمة بمخاطر الزمن الحديث ومنزعه التقني الجامح ـ اعترض السائل بأن الناظر في أحوال البشرية المتقدمة يقف بنظره على حال البشرية، اليوم، فلا يجد بداً من أن يشهد على أن «كل شيء يسير على ما يرام»: إذ لا يفتأ الإنسان ينشئ المحطات الكهربائية، ويحيط نفسه بكل ما لذّ وأفاد من المنتوجات والمصنوعات، وأن شأن الناس الذين يعيشون في البلدان المتطورة، التطور التقني الأحق، أنهم ما فتئوا يرضون حاجاتهم بكامل الإرضاء، غير برمين، ولا مشتكين، ولا متسخطين، وأن الإنسانية الغربية، على العموم، شأنها أنها تحيا في سعة ولذاذة عيش ودعة... وتأسيساً عليه، سأل الصحافي هايدغر: ما الذي ينقص البشرية المتمدنة حتى هي لا تسعد، وبالتالي، ما الذي يدفع الفيلسوف إلى التسخّط على أوضاعها وعدم ترضيها؟ أجاب هايدغر جوابه الشهير: «أجل كل شيء يسير على ما يرام. هو ذا الأمر المقلق حقاً؛ أعني أن يسير الأمر على ما يرام، وأن يقود نجاح سيره إلى مواصلة مستجد السير، وأن تعمد التقنية إلى مزيد اقتلاع للإنسان من الأرض واجتثاثه»![1]

(١) Martin Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, présentation, trad. et notes par François Fédier, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1995), p. 258.

والحال أنه لطالما عبر هايدغر عن انزعاجه وقلقه من سير أمور الإنسان التقني على ما يرام، وعدم شعوره لا بالحاجة ولا بالشدة، فبالأحرى إحساسه بالشقوة! ذاك هو الإحساس الرواقي الغريب الذي عجب لأمره هايدغر وسمّاه: «الأمر المقلق حقاً في شقاء غياب الشقاء»، كما وجد فيه الدلالة على أن الإنسان، إذ استأنس بالواقع الذي يحيا فيه وأنسه، فإنه انقاد له بأتم الانقياد، وسار مع الكائن سيره، وأغفل غيره. وما اغترب عن حقيقة الكينونة وحسب، وإنما أكثر من هذا: حيثما تبدت الكينونة، فإنه أوّلها على أنها محض «مفهوم مجرد»، متجاهلاً إياها أشد التجاهل، بل رافضاً لها ولاغياً ومطّرحاً[٢]. والحال أن «في غياب الشقوة والحاجة هذه، تتحقق أشد أضرب الشقوة اختفاء». فما أشقى من يحيا في الشقاء ولا يشعر به! وإن شقاءه لشقاء مزدوج: شقاء العيش في الشقاء، وشقاء عدم الإحساس بشقاء العيش! إذ غاية الشقاء ألا يشعر الشقي بشقائه، مثلما غاية الحاجة ألا يشعر المحوج إلى مسيس حاجته. وإنه لشقاء الشقاء. وإنها لحاجة الحاجة. ذلكما هما الشقاء المركب، والحاجة المركبة، لا بسيط الشقاء، وساذج الحاجة. وإن غياب الشقوة هذا ليتمثل في ما يلي: ظاهر الأمر أن الإنسان يعتقد أنه دانت له واقعية الواقع، وأنه صار يعلم ما الأمر الحق. وباطنه أنه طوحت به المطاوح، وتوّهته المتاوه، وذلك حد أنه صار لا يعلم حقاً أين تكمن الحقيقة، وأين تنجلي[٣].

والظاهر أن الحداثة التقنية استأنست بالكائن ـ بما هو «الموضوع»، بله «المرصود» ـ أشد الاستئناس، وأنها أنسته أشد التأنّس، وذلك حتى صار هو لها طريدة أكيدة مأنوسة مستأنسة. ها قد صار الإنسان الحداثي يحيا داخل عالم الكائن مطمئناً هادئاً راضياً. وما له وللبحث عن الولوج إلى «عاصفة الكينونة»؛ خصوصاً أن كل شيء انبرى اليوم يدل على أن الإنسان صار يبحث فقط عن استبعاد العاصفة، وذلك بتوسل كل الوسائل الممكنة حتى لا تزعج هدأه؟ غير أن هذا الهدء ما كان هدءاً على التحقيق، وإنما هو ضرب من «مرض الإرادة»، أو قل: هو انعدام الإحساس بالقلق أمام ما انتهت إليه

---

(٢) Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. de l'allemand par Pierre Klossowski. bibliothèque de philosophie. 2 tomes ([Paris]: Gallimard, 1989-1990), tome 2, p. 317.

(٣) Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, les essais; 90 (Cher: Gallimard, 1958), p. 104.

الكينونة[٤]. وما زال الإنسان الحديث يرضى واقعه ويترضاه، ولا يسخط عليه أو يتسخطه، حتى سمّى عيشة «الشقوة» و«الحاجة» و«الخصاصة» هذه، التي كان يحيا عليها، «رضىً»، وأنشأ من رضاه هذا «حكمة». كذا كان حال هيغل وأتباعه مثلاً. أوَليسوا هم الذين وسموا وضع الإنسان الحديث بوضع «الإنسان الراضي»، وصيروا من الفيلسوف «الحكيم المترضي واقعه»، واعتبروا كل أنحاء استشكال هذا «الرضا» «تمرداً فردياً على تحقق الشأن الكوني» أدانوه واستنكروا أمره، وعجبوا لصاحبه كيف له أن يسخط على واقع طالما نافح من أجله وبه تحقق له ما كان يسعى إليه أبد الدهر؛ نعني تحقق «الفردية» له و«العاقلية» و«الحرية»، وذلك بأن صار ما لم يكنه طيلة وجوده وكان يسعى إليه بأجد السعي؛ أي «الفرد» «العاقل» «الحر»؟![٥]

لقد انتهينا إلى «تشخيص» حال الحداثة اليوم بما هو الحال الدال على «غيبة الكينونة». وقد أَشَّرَتْ على ذلك أمارات. منها: هيمنة الكائن حد عربدته، وغيبة الآلهة وأفولها حد استرارها، واجتثاث الإنسان من موطنه حد تيهه... والحال أنه ليس أشد على الإنسان، في نظر هايدغر، من أن ينفرط العقد الذي يلمه بالكينونة وينثلم. فلا ظل للإنسان في عالم الكائن إلا ظل الكينونة، ولا استعاذة له إلا بها، ولا ملجأ له إلا هي. إن غابت الكينونة غاب عنه كنهه وتاه، واشتبه عليه أمره واشتكل، وهام على وجهه وتطوح. وفي المقابل، لا استظلال للكينونة إلا بالإنسان، ولا مسكن لها إلا فيه، ولا استجارة لها إلا به. غير أن الإنسان الحديث ما كان ليأبه لهذا الأمر الجلل، فكان أن افتتن بالكائن ونسي الكينونة، وكان أن انشَدَّ إلى «الموضوع» وفات عنه أصله، وكان أن اهتم بأمر «المرصود» وأهمل شأن مبدئه. وإن افتتان الإنسان بالكائن لأمر موهم خطر. وإن من شأنه أن يحجب عنه غيبة الكينونة وشقوتها. وإنه لموهمه لا محالة أن بإمكان الكينونة أن تكون عن الحاجة إلى كنه الإنسان بمنأى وعن الشقوة بمعزل. والحق أن في هذا الإيهام شقوة الشقوة وحاجة الحاجة. وإن فيها ليُهَدَّد الإنسان في كنهه ويهدد كنه الكينونة في حاجته إلى الإنسان التهديد المثنى. وإن الإنسان الحديث بلغ العهد الذي

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(٥) انظر كتابينا الصادرين عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (٢٠٠٨): **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، و**فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل**.

صارت فيه الكينونة ترفض أن تنجلي، بل هي صارت تتنكر لكنهها. وما رفض الكينونة لكنهها بلا شيء، وإنما هو أعلى سر من شأن الكينونة أن تبلغه في عهد هيمنة حادي «الاستعقال» و«الاستغلال» و«الاستصناع» (Ge-stell)[٦]. وإن حاجة الكينونة وشقوتها لتصير، على التحقيق، شقوة انعدام الشقوة، وإنها بذلك لتصير الشقوة القصوى.

وإن العمى عن شقوة الكينونة القصوى ليتمثل في غياب إحساس الإنسان الحديث بالشقوة وقد افتتن بالكائن الافتتان كله حد الانغمار فيه. وما هذا الافتتان بالكائن إلا نم عن نزعة الإنسان الحداثي الرضية التفاؤلية. والحال أن هذه النزعة التفاؤلية من شأنها أن تعمي عن المنزع الذي ما كان ليرى في عهد الحداثة إلا عهد سيادة العنف الأعمى؛ وبالتالي يركن إلى القول بالنزعة التشاؤمية. والأخطر من هذا أن النزعة التفاؤلية لا تقبل من خصم لها سوى النزعة التشاؤمية. والحال أن المنزعين معاً ما كانا سوى اعتبارين تقويميين في الصلة بالكائن وداخله، شأنهما أن لا يأبها أبداً لأصل الداء العضال؛ عنينا به «غياب» الكينونة و«استرارها». فمن شأن النزعة التفاؤلية والتشاؤمية معاً أن تنتميا إلى حظيرة الفكر الميتافيزيقي، وأن تلجآ، بأثر من ذلك، إلى إهمال أمر غياب الكينونة؛ مع أنه الأمر المهيب. أكثر من هذا، إن من شأنهما ألا يعملاً إلا على زيادة واهم الإحساس بغياب الشقوة، وألا يعملاً إلا على جعل غياب شقاء الكينونة هذا أمراً غير مجرب، ولا مختبر، ولا منظور أو مفكر فيه. والحق أن غياب شقاء الكينونة هذا هو «العدمية الشبيهية» ذاتها. أكثر من هذا، إن غياب الإحساس بشقاء الكينونة، بما هو أقصى أنحاء شقاء الكينونة وحاجتها المحجوبين غير المنكشفين، من شأنه أن يسود في زمن إظلام الكائن وإعتامه، واضطراب الوضع، وعنف الإنسانية ويأسها، وتدهور الإرادة ووهنها. هذا كل ما يمكن أن يحس به الإنسان الحديث، إن قدّر له أن يحس بشقاء الكينونة. وإنه لإحساس يتعلق بفقد الكائن المعنى، لا بفقد الكينونة إياه؛ أي بتلك العدمية الشبيهية لا الحقيقية. غير أنه، من جهة النظر إلى الكينونة، يظهر هذا الشقاء، الذي قد يبديه الإنسان الحديث، بلا شيء. وإنه، بالنظر إلى تاريخ الكينونة، للشقاء الأقصى والأكثر خفية وتستراً: شقاء الكينونة ذاتها وخصاصتها[٧].

---

(٦) Martin Heidegger, *Questions III et IV*, trad. de l'allemand par Jean Beaufret [et al.], collection Tel; no. 172 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 320.

(٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 314.

ومما طمّ الوادي على القرى، أن ضيق الإنسان بالوجود هذا - حتى وإن كان ضيقاً شبيهياً لا حقيقياً الشأن فيه أن يخفي باطنه (شقاء الكينونة وغيابها)، وأن يبدي ظاهره (فقد الكائن لمعناه وشقاءه) - ضيق يستعيض عنه الإنسان الحديث ويفرّ، وذلك بتوجيه نظره نحو أرجاء الكون الفسيحة. فأمره العجب أن يغطي عن اجتثاث جذوره، وذلك بالفتح يعقب الفتح والكشف يتلو الكشف والغزو يربو عن الغزو. وإن شأنه شأن ذاك الذي قال: ليس العجب أن نفعل، وإنما العجب ألا نفعل! وبقدر ما يكون الكائن (الإنسان) في مسيس حاجة إلى الكائن وخصاصة (الأشياء)، فإنه لا يبدي الحاجة إلى «حقيقة الكائن»؛ ومن ثمة لا يأبه لشأن «الكينونة». وفي ذلك تمام «شقاء الكينونة» الشقاء الخفي الذي يغطي عليه الإنسان بغزو العالم، واختراع الأشياء، واكتشاف المواد واستصناعها(٨). وحتى إن شعر الإنسان الحديث بغيبة الكينونة وشقوتها وحاجتها، فإن ثمة من العلوم العلاجية - علم الاجتماع وعلم النفس والعلاج النفسي وغيرها من الوسائل - ما من شأنه أن يعمل على إسعاده وترضّيه وتحقيق طيبة عيشه ولذاذته. وإن الإنسان الحديث صار بهذا مستكرهاً على إسعاده(٩)؛ أي أن ثمة إمكاناً لجعله لا يشعر أبداً بالألم وإنما هو يستسعد؛ عنينا به ذاك الألم العميق النابع عن تمزّق ذاك الأمر الذي لم يقتدر بعد على إصابة الإنسان في كينونته. وإن كينونة الألم أضحت أمراً مستغلقاً على الإنسان الحديث(١٠).

هذا ولئن حدث أن شعر الإنسان الحديث بضرب من استسخاط وضعه - وهو يقيم في كماشة التقنية - فليس ثمة أمامه سوى تبني «المواقف الأخلاقية» من التقنية؛ نعني «إدانة التقنية» أشد الإدانة. وهذا الموقف الشائع بين فئة من المحدثين هو ما عبر عنه هايدغر باستعارة لفظ، إن تؤمل، وُجد أنه مثل «حقيقة التقنية» من جهة النظر الأخلاقية؛ عنينا به لفظ: «عمل الشيطان». ومقتضاه إنما هو: «التمرد على التقنية التمرد غير المجدي، وإدانتها كل الإدانة كما لو كانت عملاً من عمل الشيطان»(١١)؛ مثلما مقتضاه أيضاً:

---

(٨) Ibid., tome 2, p. 316.

(٩) Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, Quadrige; 145 (Paris: Presses universitaires de France, 1992), p. 62.

(١٠) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 115.

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٤.

«استيفاء الدرس الأخلاقي» من هيمنة التقنية، والنظر في ما إذا كان الإنسان يرغب في أن يصير «عبداً» لها، كما هو حاله اليوم، أم في ما إذا كان يرنو إلى أن يتسيّد عليها، وذلك بوصفها عملاً من أعماله التي يمكنه أن «يسوسها» و«يقودها» ويتقن «إيالتها»، كما هو شأن ما يُنتظر منه ويأمل(١٢).

وقس على ذلك اعتبار المحدثين لاجتياح الأرض ـ الذي شهدت عليه الحربان العالميتان، والذي اتخذ شكل نزعة إنتاجية قصوى ورغبة في تحقيق الرفاه الاجتماعي والتقدم ـ «شراً أخلاقياً مستطيراً»(١٣). والحال أن ما من محاولة من محاولات إدانة التقنية هذه، بضرب من الإدانة أخلاقي، إلا وهي لاجئة، من حيث لا تحتسب، إلى تحكيم الفكر الذي تنكره ـ عنينا «الفكر الحيسوبي التقني» الذي من شأنه أن «يَحسب مع» الأشياء ـ في النظر إلى الواقع وتمشية الحساب على الأمل. فشأنها أن «تخطط» و«تصمم» و«تحسب» الحسابات و«تدبر». وديدنها أن «تقنن» و«تضبط»، وأن «تقعد» و«تصمم». وهي بتوسلها في ذاك كله إلى مفاهيم شأن «الانحطاط» و«الفقد» و«القدر» و«الكارثة» و«الأفول»، فإنها لا تعمل سوى على تبني حسابات في النظر إلى الواقع تقنية. فشأنها أن تتوسل الأدوات نفسها التي تفترض أنها تدينها؛ نعني الأدوات التقنية (إحصاء الأعراض، واتباع نظم تحليل الواقع)، وقد غفلت أنها تعمل باتباع طريقة التجزيء التقني للظاهرة. . . فقد تَحَصَّلَ بهذا، أنها تضع نفسها، من هي حيث لا تعلم، في خدمة ما ترفضه(١٤)؛ إذ من شأنها أن تقاوم التقنية بالفكر التقني ذاته! وهو منتهى إتيان الأمر المحال.

والشيء بالشيء يذكر: لطالما «تحفظ» هايدغر على نظريات «الأفول» و«الانحطاط» التي سادت في عصره، والتي تهافتت وسائل الإعلام على تداولها وإشاعة النقاش حولها، مثلما «تحفظ» على كل «الرؤى القيامية» و«التصورات الكارثية» التي تعلقت بالحداثة وذمتها وأدانتها الإدانة. فما كان من همّ لهذه النظريات، في تصوره، إلا العمل على تصيد ما «اسْوَدَّ» و«أعتم» و«اغتمّ» من ملامح العصر، وتتبع «الظواهر العدمية» التي اجتازته، وتقصيها

---

(١٢) Martin Heidegger, *Questions I et II*, trad. de l'allemand par Kostas Axelos [et al.], collection Tel; no. 156 ([Paris]: Gallimard, 1990), p. 268.

(١٣) Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 81 (1997), p. 679.

(١٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 319.

الاستقصاء، وتطلّبها بأشد الطلب. وإنها لتنمّ عن «نبرة» «سويدائية» و«يائسة» عبرت عند جيل مضى عما سمّاه: «أفول الغرب»، وأفادت عند جيل حاضر ما كنى عنه بوسم «فقد الغرب التوازن». فأنى توجهت، فإن هذه النظريات لا تلمح إلا السقوط والتدمير والإعدام الماحق بالعالم. وما أقل ما يقال عن هذه التصورات سوى أنها طريقة سهلة تريح القائل بها من مؤونة أن يقف بنظره، الموقف الحقيقي، على كنه العصر الحديث، وأن يفرغ وسعه ويبذل جهده لتبين أماراته وعلاماته[١٥]. ومهما تعددت مثل هذه الأحكام السوداوية على العصر؛ من القول: إنه «عصر انحطاط»، إلى القول: إنه «عصر مريض»، ومن هذا إلى القول: إنه عصر «فقدان التوازن واختلاله»... فإن نظريات الأفول هذه قامت، من حيث لا تدري، على المفهوم الذي حاربته؛ نعني مفهوم «القيمة» الذي انبنى عليه العصر الحديث، وذلك مثلما كان قد انبنى على مفهوم «التمثل». فأن تنظر هذه الأنظار في العصر، عندها، معناه أن «تتمثله» و«تقومه». وتلك لعمرنا أدوات العصر ذاته وأسلحته![١٦] وإن شأنها كشأن المحتمي من الرمضاء بالنار!

وقد وقف هايدغر بنظره على أشهر «نظريات الأفول» هذه التي يمكن ردها بأكملها إلى التعارض الذي أقامه نيتشه بين «المبدأ الديونيسوسي» و«المبدأ الأبولوني». وهي في عداد الثلاث: أهم هذه النظريات و**أولها** التي ما فتئ هايدغر يحاورها نظرية المفكر وفيلسوف التاريخ الألماني أوسوالد شبينغلر (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) المعروفة باسم «نظرية أفول الغرب». ومقتضاها، القول: إن الحياة الغربية آيلة إلى «الانحطاط»، وذلك بسبب من «فرط إعمال العقل». فما قام به الإنسان ـ وقد توسل «العقل الحيسوبي» (Ratio) إلى ما رامه بساطاً ـ من تحكيم للتقنية في الاقتصاد والمبادلات العالمية، وتحويل ذاته التحويل الصنعي ـ على نحو ما يرمز إلى ذلك العيش في الحواضر الكبرى ـ إنما هو مُفضٍ لا محالة إلى انقلاب ضد «الروح» و«الحياة» وإلى تدميرهما؛ وبالتالي سائر إلى «الإسفاف» بالحضارة و«الزراية» بها و«الحط»[١٧]. **ثاني** هذه

---

(١٥) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 35.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٩ وما يليها.

(١٧) Martin Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, trad. de l'allemand par Daniel Panis; Cours professé à l'Université de Fribourg-en-brisgau pendant le semestre d'hiver 1929-1930; édition de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1992), p. 112.

النظريات نظرية العالم والفيلسوف الحيوي كارل لودفيغ كلاجيس (١٨٧٢ ـ ١٩٥٦) التي اعتبرت أن من شأن «العقل» أن يكون «عدوّ» «الروح»، وأن هذا العقل الغربي الحداثي الذي اعتقل الروح صار مريضاً، وأنه يلزم أن نحرر الروح من قمقمه. وهو أمر ليس من شأنه أن يتأتى إلا بالعودة إلى عميق نوازع الحياة الخفية؛ أي إلى جماع الثقافات والأساطير الأولى الأصيلة. **وثالث** هذه النظريات نظرية ليوبولد تسيغلر (Léopold Ziegler) الداعية إلى «تجاوز الحداثة»، وذلك باستحداث «عصر وسيط جديد» يكون مرقاة ووصلة إلى عصر جديد لا تعارض فيه بين «الحياة» و«العقل». والحق الذي يجب أن يجلى، عند هايدغر، أن هذه النظريات، على تعددها، إنما الأصل فيها واحد: فهي كلها تمتح من مبحث «فلسفة الحضارة». إذ شأنها أنها تريد «تشخيص» حال الحضارة و«التنبؤ» بمآلها. وهي إذ تنظر في الحال، فإنه يكون من شأنها أن تمعن النظر في شأن الأمر «الكوني» وتهمل الحال «الفردي». وهي إذ تنظر إلى الإنسان بهذا من جهة «كونيته»، لا من جهة «فرديته»، فإنها تمنحه دوراً ـ وهمياً! ـ في التاريخ. قد تحصل بهذا، أن من شأن هذه النظريات أن تنظر في الحضارة، وأن تنسى الإنسان. وما كان وجودها، في النهاية، بالوجود «الحق الفاعل»، وإنما هو محض «وجود أدبي» شأنه أن ينظر في تمثل الإنسان، وألا يمس كنهه الحقيقي؛ عنينا به الدازاين. ومن ثمة، كانت هذه الأنظار مجرد «ثرثرة في الحضارة»[١٨].

والحال أن هايدغر عمل على إدانة كل «ردات الفعل» ضد العدمية، بلا استثناء، تلك التي من شأنها ـ هي التي توسلت النظر الاعتباري، لا الاستكناه الحق ـ أن تفوت على نفسها فرصة أن تحاور كنه العدمية ومبتغاها، وأن تعمل على إعادة إحياء أمجاد الماضي المزعومة، لا على هدم التقليد الذي قاد إلى ما قاد إليه. وإنها رامت بسلك هذه السبيل المعوجة البحث عن «الخلاص» في «الهروب»؛ أفدنا الهروب أمام ما لا تريد هذه النظريات أن تمعن النظر فيه؛ نعني إشكالية وضع الإنسان الحديث الميتافيزيقي[١٩]. وكما أدان هايدغر «نظريات الأفول»، فإنه أدان كذلك جميع أولئك الذين طلبوا الاحتماء بالتصوف أو بفلسفة القيم. فما «التصوف»، على التحقيق، إلا وجه آخر من أوجه الميتافيزيقا المتعددة. وما كانت «فلسفة القيم» بالنظر الحق، وإنما هي

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١١.

(١٩) Heidegger, *Questions I et II*, p. 208.

النظر الحسابي الذي يظل سجيناً لآلية «التألية» الحديثة وأنظارها الحسابية الضيقة مستتبعاً[٢٠].

أما بعد؛ إنه لمن السطحية بمكان ملاحظة أن الإنسان صار اليوم عبداً للآلات والأجهزة التقنية. إذ ثمة فارق بين الاكتفاء بإبداء مثل هذه الملاحظات الساذجة، وأن نفكر، لا في القدر الذي صار فيه الإنسان في عصرنا خاضعاً للتقنية مستتبَعاً مؤتمَراً، ولكن أيضاً في القدر الذي صار وفقه مدعواً إلى التوافق مع كنه التقنية، مطلوباً لروحها مستدعى، وفي القدر الذي صار هذا الاستدعاء وهذه الموافقة يجليان عن إمكان أكثر أصالة يمس وجود الإنسان الحر ويستحثه على تبين «نداء الكينونة» في جلبة «نداء الاستعقال» ذاته[٢١]. وأول تحقيق لهذا المطلب، هو ضرورة القبول بالحداثة وبكل آثارها. ولا يظنن أن هذا القبول قبول وضعي بالواقع حماسي وتبجيلي وتقريظي، وإنما هو القبول الناظر المتأمل المتفكر. ذلك أنه أمام صولة الحداثة وهيمنة آثارها، ما عاد ثمة سوى إمكانين: فإما اللجوء إلى «الانكفاء على الأمر غير التاريخي»؛ أي الهروب خارج زمن الحداثة والنكوص إلى زمن ذهبي متخيل أكثر مما هو متحقق. هو ذا الأمر الذي عكسته كل أنحاء ردود الفعل على الحداثة، الكارثية منها والقيامية والرومانسية، بلا تمييز. وإما اللجوء إلى «إفراغ الوسع في النظر والتفكر». وهو الطريق التي اتبعها هايدغر وانتحاها وانتهجها. وإنها طريق تقوم، بدءاً، على القبول بالعصر، وذلك ما دام أن: «لا عصر يمكن تجاوزه بإنكاره مجرد الإنكار. فما كان الإنكار إلا لصاحبه ناكراً»[٢٢]، وما دام أنه: «ليس بمكنة المرء أن يهرب من عصره بمجرد القفز عليه»[٢٣]، وما دام من شأن ذاك الإنكار، إن هو حصل، أن يعبّر عن «الهروب والعمى أمام اللحظة التاريخية» التي هي لحظة التقنية[٢٤]. فقد تحصل بهذا، ضرورة القبول بالحداثة.

والحال أن القبول بالعصر وآثاره يقتضي منا، أول ما يقتضي، القول: إن

---

(٢٠) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 26.

(٢١) Martin Heidegger, *Le Principe de raison*, traduit de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret, collection Tel; no. 79 ([Paris]: Gallimard, 1983), p. 75.

(٢٢) Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction revue et corrigée avec le concours de Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin, collection Tel; no. 100 (Cher: Gallimard, 1986), p. 127.

(٢٣) Heidegger, *Le Principe de raison*, p.267.

(٢٤) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 349.

تنظيمات العالم التقني وأجهزته وآلاته صارت لنا ضرورية وحاجية، وذلك مهما اختلفت بيننا درجات الحاجة إليها ومسيسها. . . ولهذا السبب، فإن ما من عمل يهدف إلى الهجوم على عمل التقنية، بغاية تدميره، إلا ومن شأنه أن يعد عملاً أخرق، الشأن فيه شأن إدانة هذا العمل بوصفه من عمل الشيطان. ولنا في حياة هايدغر نفسه خير مثال. فليس لنا أن نتخيل أبداً هايدغر، وهو يحيا في أدغال غابته السوداء، قد اتخذ مسكناً له كوخاً أو كهفاً عدمت فيه وسائل التقنية كلها، وإنما كان يحيا في بيته بفريبورغ محاطاً بما أمكنه اقتناؤه من الوسائل التقنية التي كان من شأنها أن توفر للحكيم قدراً من الراحة مطلوباً؛ من أسطوانات، ونظام تدفئة مركزي، وغيرهما[٢٥]. ولهذا السبب، فإنه ما كان لفيلسوف الغابة السوداء أن يبارك آراء النزعة الإيكولوجية المتطرفة![٢٦] غير أنه كان يُعمل المبدأ اليوناني الشهير: «إلزم الاعتدال» (لا إفراط ولا تفريط). ففرط التعويل على الوسائل التقنية يصيرنا، من حيث لا ندري، عبيداً لها مستتبَعين. والتفريط في استعمالها ضرب من الرومانسية والحنينية الشبيهية. إنما المبدأ، إذاً، هو أن نتعامل مع الوسائل التقنية بمنتهى الاعتدال: أن نُعملها ونتحرر منها في الوقت ذاته، وأن نعوّل عليها ونحفظ المسافة منها في الآن نفسه. والمترتب عن هذا، ضرورة أن نستعمل الوسائل التقنية كما يجب لها أن تُستعمل. لكن، في الوقت نفسه يمكننا أن ندعها لنفسها، وذلك بحيث نمنعها، بذلك، من أن تمسنا في أعمق أعماق وجودنا وأخص خواص كينونتنا. يمكننا أن نقول للتقنية: «نعم» للاستعمال الذي لا مفر منه، مثلما يمكننا أن نقول لها: «لا»؛ بمعنى أن نمنعها من أن تأخذ بكل فكرنا وأن تعمّي على وجودنا وتفرغ فحواه. بهذا تصير العلاقة بالعالم التقني علاقة من البساطة والسكينة بما عظم وجلّ: نقبل بها في عالمنا اليومي ونُعملها، وندعها في الآن ذاته عنا بمنأى ونبعدها. فضد «السكرة» بالأدوات التقنية تلزمنا «الصحوة». وهي الصحوة التي عبر عنها هايدغر باسم «سكينة الروح» في حضور الأشياء التقنية: لا هي تعاديها معاداتها لعمل الشيطان، ولا تنجذب إليها انجذابها إلى الغواية. وتلك هي غاية «السكينة» و«الطمأنينة» و«الصحوة» (Gelassenheit) (Sérénité)[٢٧]. وبالجملة؛

---

(٢٥) Jean Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Epiméthée; 63 (Paris: Presses universitaires de France, 1984), pp. 56-57.

(٢٦) Frédéric de Towarnicki, *à la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, collection Arcades; 32 ([Paris]: Gallimard, 1993), p. 122.

(٢٧) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 144-145.

ما كان بمقدرة أي فرد أو جماعة أو لجنة، حتى وإن كانت مكونة من ألمع رجالات الدولة والعلماء والتقنيين، لا ولا بمكنة نخبة من رؤساء الصناعة والاقتصاد، أن توقف العصر التقني الذري الذي صرنا نحياه، أو توجه سيره التاريخي غير التوجيه الذي هو سائر إليه. وما بمكنة أي منظمة إنسانية أن تأخذ بزمام المبادرة في سياسة عصرنا وإيالته وتدبير أمره. وشأن «رد الفعل» الاحتجاجي على التقنية هو من جنس شأن «رد الفعل» التسخطي على العدمية: فكما إن «الاعتراض على العدمية» ينتهي به المطاف، شاء ذلك أم تأبّاه، إلى أن يشكل «جزءاً» من كنهها تابعاً مستتبَعاً، فكذلك هي قوة التقنية الكنهية من شأنها أن تظهر في المجال ذاته الذي تجري فيه محاولة «التحكم فيها» وتوجيهها وإيالتها. فلا مطمح في التحكم بالتقنية، ولا مأمل في إدانتها أو الاحتجاج عليها أو مقاطعتها. إذ الأصل أن يتم، في أثناء هذه المجهودات المحتجة ذاتها، اللجوء إلى الأساليب التقنية نفسها، من «حساب» و«ضبط» و«تقعيد» و«تقنين» و«تنبؤ» و«توقع»، وذلك بغاية محاربة التقنية![٢٨] إذ يتم الاشتكاء من التقنية إليها! والحق الذي يجب أن يعلم، أن المارد التقني انفلت من قمقمه، وأن لا سبيل إلى ايقافه بتبني المواقف الإدانية الأخلاقية[٢٩].

بيد أن «القبول بالعصر التقني والذري»، الذي هو عصرنا، لا يعني أن نقول: «نعم» للتقنية بلا حد ولا منازع. ذلك أن هايدغر ما فتئ يستنكر أن يتخذ القرار بشأن مستقبل علاقتنا بالتقنية بدءاً من الحاضر الحاصل الواقع. واستنكاره هذا إنما صاغه على شكل سؤال تقويضي وجيه: «أين قُرِّرَ وكُتِبَ أن على الطبيعة، في كل العصور القادمة، أن تظل هي الطبيعة التي أقامتها الفيزياء الحديثة (...)؟». فلئن حق أنه ما كان مخولاً لنا أن نرفض عمل التقنية كما لو كان عمل الشيطان، ولا أن ندمره ـ على افتراض أن لن يتكفل هو نفسه بذلك ويريحنا من مؤونة فعله ـ فإنه لا يحق القول أيضاً: إنه كان قدرنا الذي لا مفر منه، وأن لا حيلة لنا لدفع الأقدار؛ وذلك لأن هذا الرأي مأخوذ بجعل الواقع القائم الواقع الحاصل الواقع الوحيد الممكن الذي من شأنه ألا يرتفع[٣٠]. إنما القبول بالعصر التقني يعني، أصلاً، فهم كنه

---

(٢٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 349.

(٢٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 143.

(٣٠) Heidegger, *Questions I et II*, p. 274.

عصرنا هذا بدءاً من «حقيقة الكينونة» كما تنجلي فيه. وعلى هذا النحو وحده يمكننا فعلاً تبين أمره، والانفتاح على المستقبل، وتغيير كنه الإنسان، وذلك بما هو أمر تتطلبه الكينونة ذاتها وما لحقها من خصاصة وشقوة في زمننا هذا[٣١].

معنى هذا، أن هايدغر أراد أن يكون نظره في الحداثة عن التفاؤل والتشاؤم بمعزل. فما كان قيام التقنية في عهد الحداثة بالحدث السلبي؛ أي عمل الشيطان، ولا كان بالعمل الإيجابي؛ أي تحقيق جنة الخلد على الأرض[٣٢]. إنما شأن حدث التقنية أنه الحدث الذي يلزم أن يُنظر ويُتأمل ويُتفكر. فلا مجال هنا للتفاؤل ولا للتشاؤم، كما لا مجال للامبالاة والتزام موقف الحياد، وذلك لأن من شأن اللامبالاة أن تحسب أيضاً على التفاؤل والتشاؤم، وإنما المجال هنا مجال النظر في «كنه التقنية»[٣٣]. فلأن يقف المرء موقفاً من الناموس الذي يسود في عصره، ذاك أمر يختلف عن مجرد إبداء التفاؤل. وما كان التفاؤل أبداً سوى تشاؤم مخفي: وإنه للتشاؤم الذي يرفض أن ينظر النظر الصريح إلى وجه الحال. وفي زمن اجتيحت فيه الأرض اجتياحاً، فإن من شأن التفاؤل والتشاؤم أن يظلا عاجزين أمام الأمر الذي صار مفروضاً. وإن الوقت لوقت صحوة المعرفة العميقة والتأمل اليقظ في الشأن الجلل المهيب الحاصل الواقع المتحقق. وإن صحو الفكر هذا شأنه أن يجد أكثر أنحاء التفاؤل صراحة معتماً مظلماً عبوساً، مثلما شأنه أن يجد أن كل منزع تشاؤمي منزع أعمى بما لا يزيد[٣٤]. ومقتضى موقف النظر والتأمل هذا، ألا ننظر إلى وضع الإنسان في عالم التقنية الكونية كما لو كان عرضة لشر لا يدفع أو قدر لا يُرفع، وإنما بالضد من ذلك، أن نساعد الإنسان، في حدود الممكن، على أن يَسْتَكْنِهَ كنه «كينونة التقنية»، وأن يستطلع طلعها ويخبر أمرها[٣٥]. فإن أمكنه ذلك، فإنه خبر الأمر بأخير خبرته.

---

(٣١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 127.

(٣٢) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 454.

(٣٣) Heidegger: *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 38-102, et *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 258.

(٣٤) Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux*, trad. de l'allemand par Pascal David; édition de Petra Jaeger, bibliothèque de Philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Millau: Gallimard, 1998), pp. 58-59.

(٣٥) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 266.

ثانياً: التباس عهد التقنية

إنما مثل نداء التقنية ـ (Ge-stell) ـ كمثل رأس جانوس ذي الوجهين: إنه حال وسيط يمكن أن يفهم على أحد وجهين: فإما بما هو استمرار لإرادة القوة، بل بلوغ بها حد الكمال؛ ومن ثمة تحقيق لاغتراب الكينونة. وإما بما هو تمهيد لبدو الكينونة بدواً جديداً وبادرة عليه. هنا النذارة (Disangile) وهنا البشارة (Evangile)! أوَليس الأصل في الاستعقال القبض والبسط، والبذل والمنع، والاعتقال ودرك الأشياء على حقيقتها؟ بل إن الحقيقة تقتضي منا القول إنه للأمر ذاته: الاغتراب والعودة، والبعد والقرب، والتغريب والتأنيس.

وحقيقة الأمر، أن «كنه التقنية» كنه ملتبس في ذاته منبهم: فمن جهة أولى، شأن «الاستعقال» و«الاستصناع» أنه استكراه للكائن بالدخول في فورة استتباع محمومة، من شأنها أن تمنع تجلّي الكينونة، وأن تضع صلتنا بكنه الحقيقة موضع الخطر. ومن جهة أخرى، «الاستعقال» هذا تنبيه للإنسان وإيقاظ للوسنان بما هو الكائن الذي من كنهه أن يسهر على «كنه الحقيقة». ومن هذه الحيثية، فهو «إصباح» منقذ للإنسان وللكينونة معاً. وإن الاستكراه والنجاة لأمران متجاوران متعالقان، وإنهما ليسيران سير نجمين متقاربين، وذلك حد أن الواحد منهما يحجب الآخر. وإن قربهما ذاته لهو ما من شأنه أن يمنع اصطدامهما[٣٦]. وإن مسألة «التقنية» لهي المسألة التي يحدث فيها «الانجلاء» و«الانكفاء» معاً. فنحن نرى فيها «الخطر» و«الهلكة»، وفي هذا النظر ذاته يتبدى «الخلاص» و«المنجاة». أوَليس عند تناهي الشدة يلوح الفَرَج؟ فكما الاستعقال أداة انفقاد كنه الإنسان؛ أي فقده الصلة بالكينونة، وبالتالي انحجاب هذه (Enteignis)، فكذلك هو أداة استئثار الإنسان بكنهه الحق وانجلاء الكينونة وبدوها وإصباحها (Ereignis). وما كان «الإيرايغنيس» هذا سوى «تملك» الإنسان لكنه الكينونة، وتملك هذه لكنهه، أو قل: انتماؤه إليها وانتماؤها إليه بمتبادل الانتماء ومزدوجه. فحده إذاً أنه، إن أسعفت العبارة، «تملك مزدوج»، أو «تملك متبادل»، أو «تمليك مثنى»، أو «انتماء متبادل»، وإن خيف الحشو، قيل: «تمالك» أو «تنام»؛ وذلك بحيث يتملك الإنسان كنه الكينونة وتتملك كنهه، ويستأثر بحقيقتها وتستأثر بحقيقته، ويأخذ

---

(٣٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 45.

بحالها وتأخذ بحاله، وينتمي إليها وتنتمي إليه. والحق أن لا انكشاف بلا انحجاب، ولا بدّو بلا غدوّ، ولا انتشار بلا استتار، ولا اشتهار بلا استرار. ذاك ناموس الكينونة. فحيثما تشتد الرغبة في تدمير جملة الكائن، ثمة بالذات يلزم أن تبدو الكينونة(٣٧). وحتى في الاستعقال، بما هو مصير للكينونة جوهري، يشع ثمة نور إن فتش وجد أنه نور ضياء الكينونة. فالاستعقال، وإن كان حجباً، ما كان بالمصير الأعمى، ولا كان بالقدر النازل؛ أي قدراً محجوباً يجب السكون تحت مجاريه، وليس بالمكنة دفعه، وإنما فيه إمكان التبين والنظر(٣٨).

ولئن عبّرنا عن هذا المبدأ بلغة الشعراء، لقلنا مع الشاعر هولدرلين: حيثما المهواة فثمة المنجاة، وعند تناهي الشدة يتبدى الفرج. فحيثما أحدق الخطر وأنذر، لاحت بوادر الخلاص وبدت. وحيثما قام الخطر، من حيث هو خطر أو هو الخطر، واشتدت النذارة وتوارت البشارة، ينضج ذاك الذي من شأنه أن يخلص من حومة الخطر، وتلوح البشارة، وتومض النجاة.. وما كان من شأن ذلك «المخلص» أن ينبع بجانب الخطر وبمنأى عنه ومبعد. إنما الخطر نفسه هو الملاذ ذاته، وهو المخلص والمنقذ. وما يعنيه «الخلاص» و«الإنقاذ»؟ إنه يعني «الفك» و«التحرير» و«الحفظ» و«الصون» و«الرعاية» و«الوقاية» و«الاستجارة» و«الاستعهاد». ولئن تبين، في ما تقدم، أن للحداثة آثاراً، وأن هذه الآثار مخيفة مهيبة خطيرة أدت بجملة الكائن إلى الإظلام والإعتام والاغتمام وبالمقدس الذي كان ينيره إلى الانفقاد والانمحاء والاغتراب، فأبانت بذلك عن كنه «التقنية» بما هو «الاستعقال»، وأبانت عن كنه «الاستعقال» بما هو «الخطر المحدق» و«المهواة الموقعة»، فإن الأمر شهد، في الوقت ذاته، على الحاجة إلى من «ينظر في الخطر»، و«يستكنه المهواة»، و«يستعلم المفازة»، و«يتخبر شأن الهلكة»، و«يتبين فيها إمكان النجاة»(٣٩). أوَليسْ في «المفازة» دلالة «الفوز» والنجاة؟

والحال أن هايدغر يتساءل: أليس من الممكن أن يكون نداء «التعقيل» هذا (Ge-stell) الذي من شأنه أن يطوح بالإنسان في المهواة وأن يتوّهه في

(٣٧) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 85.

(٣٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 318.

(٣٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 355.

المفازة ـ وبالتالي أن يجعل كينونة الإنسان والكينونة ذاتها محلاً للحساب ـ أليس هو نفسه من يمكنه أن يقود الإنسان والكينونة معاً إلى استئثار أحدهما بالآخر وانتماء أحدهما إلى الآخر، وإلى تخليهما عما صارا إليه وأوبتهما إلى حقيقتهما الأصيلة؛ أي إلى أن «يتملك» الإنسان من جديد كنه الكينونة، و«تتملك» هي كنهه (الإيرايغنيس)؟[٤٠] هو ذا الخيط الذي يتنبه إليه هايدغر ويتشبث به. وهو خيط إن فُتِّش وُجد أنه نَمَّ عن «جدل» عجيب غريب.

من جهة أولى؛ إن «الاستعقال» (Ge-stell)، بما هو الاستكراه الذي من شأنه أن يحول «الواقع» إلى «مرصود»، هو في الوقت ذاته أمارة من المصير وإشارة شأنها أن تهدي الإنسان إلى أحد طرق «الإجلاء عن الكينونة»؛ أي إلى ما لا يقدر الإنسان بمحض إرادته ومن تلقاء نفسه أن يفعله، وإنما بمساعدة من كنه التقنية وتوجيه. فلئن كان «الاستعقال» هو الخطر الأقصى، وذلك لا على الإنسان وحده، بل على كل إجلاء بما هو إجلاء، فإنه أيضاً هو المصير الذي من شأنه أن يرسل ما ينقذ؛ أي أن يستحث «البدو»، وأن يستعجل «الإصباح»، وأن يدفع الكينونة والإنسان أحدهما نحو الآخر حتى يتملك هذا تلك وتتملك الكينونة الإنسان. فما من شأنه أن يسمح بهذا «التملك» أو «الانتماء المزدوج» هو نفسه الذي الشأن فيه أن ينقذ، وذلك لأنه يسمح للإنسان بأن يتأمل في أعلى كرامة تبلغها كينونته وأن يستعيدها. وما هذه الكرامة بشيء سوى الكرامة التي تتمثل في السهر على شأن «ما لا ينحجب»، وبالتالي في النظر إلى الانحجاب بما هو المهواة التي تسقط فيها الكينونة والمفازة التي تتيه فيها الأرض. ففي «الاستعقال» الذي يهدد الإنسان بأن يصير مستكرهاً مكرهاً؛ أي يستكره الطبيعة بالتقنية ويصير مستكرهاً لها مستتبَعاً، يرفع الإنسان الاستكراه إلى مرتبة سبيل انجلاء الكينونة الوحيد، فيعمي عن كل أنحاء الانجلاء الأُخَر، ويدفع بنفسه إلى هجر كينونته الحرة. لكن هذا الأمر ذاته هو ذاك الخطر القصي نفسه الذي بفضله يستطيع الإنسان أن يتملك كنه الكينونة الحميمي، وأن يترك نفسه تمتلكه الكينونة[٤١]. بهذا ينجلي أن كينونة التقنية ـ إن أُدركت حق إدراكها؛ أي إن أدركت في كنهها وليس بما هي أدوات ـ تتضمن في ذاتها انفتاح إمكان الإنقاذ والإنجاد.

وإن فكر الإنسان، إن كان أحق الفكر وأصدقه، من شأنه إن يستقرئ في

---

(٤٠) Heidegger, *Questions I et II*, p. 274.

(٤١) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 43-44.

كنه الكينونة الأمارة على البدو الجديد والإشارة إلى الإصباح[٤٢]. هو ذا دور الإنسان: أن يتبين أمارة «النجاة» في علامة «الهلكة»، وأن يستقرئ بشارة «البدو» في نذارة «الانطماس». ولئن ما حق القول: إن العالم لا يكون ما هو كائنه إلا بالإنسان، فإنه حق القول بالضد: إن العالم لا يمكنه أن يكون ما هو كائنه بلا إنسان. ذلك لأن من شأن الكينونة أن «تحتاج» إلى الإنسان لكي «تنجلي» و«تنحفظ» و«تقوم» و«تُذكر». وإن سيادة حادي «الاستعقال» و«الاستكراه» ومنادي «الاستصناع» و«الاسترصاد» (Ge-stell) لتفيد ما يلي: إن الإنسان صار عرضة لسيطرة وتوجيه ونداء قوة تنجلي في كنه الكينونة. وفي هذا الأمر تحدث «التجربة ـ المحنة» التي تمر بها كينونة الإنسان، فتصير كينونة مستكرهة مستحثة بشيء ليس منها ولا هي تتحكم فيه. وبهذا البلاء وحده ينكشف إمكان فهم أن الكينونة إنما «تستعمل» الإنسان، وأنها «تحتاج» إليه. وفي ذلك أمارة إمكان إحداث تجربة جديدة للكينونة هي التي يسميها هايدغر تجربة «البدو» أو «الإصباح»[٤٣]، بما هو استئثار الكينونة بكنه الإنسان واستئثاره بكنهها، أو قل: انتماءهما إلى بعضهما بعضاً بمتبادل الانتماء (Ereignis). ولئن تبين أن كنه التقنية يكمن في حادي «الاستعقال» و«الاسترصاد» (Ge-stell)، وظهر أن هذا هو الخطر، فإن أخطر الخطر حقاً ألا يعلن الخطر عن نفسه: الكينونة نفسها تخاطر بكنهها المخصوص. هو ذا الخطر الحق: أن تبقى الكينونة محجوبة مخبوءة. فالانحجاب يبقى خطر المخاطر. وبالتالي، فإن انحجاب الخطر في مبدأ «الاستكراه» و«الاستعقال» و«الاستصناع» يجعل من التقنية تبدو وكأنها لا تزال في يد الإنسان وتحت إمرته، بينما الحق يقتضي منا القول: إن الإنسان نفسه صار يمد العون لِكُنه التقنية ويُستَحَث من طرفها.

لكن، هل هذا يعني أن الإنسان، وقد أعوزته الحيلة، صار موكولاً إلى يد التقنية إن نحو الشأن الأفضل أو الأمر الأسوأ راكناً تحت مجاري أقدارها؟ كلا؛ لئن كان حادي «الاستعقال» (Ge-stell) هو مصير كنه الكينونة نفسها، فإنه يمكننا الزعم أنه، بما كان من أمر آمر «الاستعقال» نفسه من أنه مجرد أحد أنماط الكينونة التي يحدث أن تنجلي وفقها، وليس هو الاسم الجامع لكل أنماط انجلائها وبدوها، إنما مآله أن يستحيل ويصير ويتغير، فلا يبقى

(٤٢) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 455.

(٤٣) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, pp. 260-261.

على حاله. ذلك أمر يتحقق له بما أنه ضرب من المصير. والمصائر شأنها أن تصير، وما هي بأقدار لا تدفع، ولا هي بشرّ مستطير. ومن شأن المصير أن يصير إلى شيء غيره؛ أي أن يصير ما صيره انبذال الكينونة نفسه وما إليه وجهه؛ أي أن يصير إلى مصير آخر غير ذاته. ولهذا السبب، فإن الكينونة ـ وهي ما صرنا نخبره اليوم في صورة كنه «الاستعقال» و«الاستكراه» و«الاستصناع» (Ge-stell) ـ يحدث لها أن تتحول وتتغير وتتبدل وتتجاوز أمرها الواقع. وليس يعني «التجاوز» هنا استبعاد التقنية، ولا القضاء عليها، ولا تدميرها ـ فهذا حلم ما كان لهايدغر أن يستسيغه ولا لفكره أن يقبله ـ وإنما حقيقة الأمر أن تسير التقنية نحو مصير آخر غير حالها اليوم، مسيراً الشأن فيه أن يحفظ ذاتها وألا يجعلها تنفقد. ومعنى هذا، أنه أبداً لن تصير التقنية أمراً في يد الإنسان يتحكم فيه، إن إيجاباً أو سلباً، لا ولا أمراً من فعل الإنسان وصنعه. إن التقنية، التي كنهها الكينونة نفسها، لا يمكنها أن تدع نفسها يتجاوزها الإنسان؛ لأن معنى ذلك أن الإنسان سيصير حينها «سيد الكينونة». وهذا أمر محال. ولكن، لئن كانت الكينونة قد صارت المصير إلى «كنه التقنية» ـ (Ge-stell) ـ فإنه ينبغي ألا ننسى أنه إلى كنه الكينونة ينتمي الإنسان أيضاً، وذلك بما أن كنه هذه «يستدعي» وجود الإنسان ويستحثه حتى يجلي هو نفسه ويحفظ ذاته، وحتى يجلي هو كنه بقية الكائنات. ولهذا الأمر، فإنه لا يمكن لكُنه التقنية أن يتحول ويصير إلى نمط انجلاء آخر للكينونة من غير «مساعدة» كنه الإنسان ومساندته ومباركته[٤٤].

ومن جهة أخرى، لئن سبق لنا أن قلنا بأن عهد الاستجابة لداعي «الاستعقال» (Ge-stell)كان هو عهد امتناع الكينونة عن البدو وانحجابها عن الظهور وتمنعها عن العيان، فإن ذا الخطر الذي يتهدد الكينونة هو ذاته ما به تستحث وتستكره وتطارد ـ وقد اتخذت من انجلاء «الاستعقال» لها ملاذاً ـ نسيان حفظ أمرها في حقيقته. وبهذا العمل فإنها تعمد إلى دفن حقيقتها في النسيان، وذلك حتى تمتنع هي الامتناع كله وترفض كنهها. وما دفنت حقيقتها، على التحقيق، وإنما هي حقيقة الميتافيزيقا ـ النسيان ـ دفنت. والحال أن هذا هو السبيل الوحيد الذي يمكن الكينونة به أن تدفع بحقيقتها ـ التي طالما غيبت عبر تاريخ الميتافيزيقا الطويل ـ إلى أن تُنسى النسيان كله؛ نعني

(٤٤) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 310-311.

نسيان النسيان ذاته بما النسيان المركب هو أحق الذكرى. والحق أن في هذا النسيان التام تطفو حقيقة «النسيان» على السطح وينجلي أمره الذي طالما انكتم. وبفضل هذا الانجلاء الذي يقتلع النسيان من مخالب النسيان لا يبقى النسيان نسياناً؛ أي لا يبقى نسيان حفظ الكينونة نسياناً للكينونة، وإنما هو، بعد أن يكون قد انجلى لنفسه في حقيقته، يصير رعاية للكينونة وحفظاً لذكراها واستجارة. ذاك بدء «إصباح الكينونة» بعد ليل طويل. هذا مع سابق العلم أن معركة الفجر تكون هي الأقسى والأشد بأساً[٤٥]. ففي الخطر المحدق بالكينونة ـ وقد صارت أمراً حسابياً مستعقلاً ـ تستنكف الكينونة عن كنهها وترفض النظر إليه، وتشيح بوجهها عنه طالبة نسيانه. وهي إذ تفعل تشيح في الوقت ذاته عن أمر تعهدها ورعايتها. وفي الإشاحة بالنظر هذه ثمة إمكان منعطف به تتبدى الكينونة في الكائن التبدي المستأنف. ذاك ما سمّاه هايدغر «منعطف نسيان الكينونة». وهو منعطف لا يحدث إلا بعد ظهور الخطر وتجليه في خطورته. ولهذا يقول هايدغر واصفاً حال معاصريه: لربما كنا نحيا في ظل بوادر ظهور ذاك المنعطف[٤٦].

وبعد هذا وذاك، إن نداء «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاستخزان» (Ge-stell)، بما هو كنه التقنية وحقيقة أمرها، هو ضرب من «النسخة السلبية» (un négatif) من «الانجلاء» و«البدو» و«الإصباح»، وذلك من حيث هو «تملك مزدوج» (Ereignis)؛ أي أنه «الكشف الذي من شأنه أن يحجب» (Enteignis). ذلك أنه في روح «الاستعقال» هذه تأزم لوضع الكينونة والإنسان معاً بحيث سُلِّما معاً إلى روح «الرصد» و«الحساب» و«العد». وفي هذا التسليم الخطر يثبتان وجهاً إيجابياً غير ذاك الوجه السلبي؛ نعني وجه «التمالك» (Co-propriation)؛ أي وجه تعلق الكنهين أحدهما بالآخر بحيث يملك الإنسان كنه الكينونة وتتملك كنهه في انتماء متبادل. لكن، في حادي الاستعقال يظهر الوجه السلبي بحيث لا يصير الإنسان يتملك كنهه، ولا الكينونة تتملك أمرها ـ وذاك هو «الاغتراب المزدوج» أو «الانطماس» أو «التيه» و«الحجب» (Entéignis): كلاهما منزوع ملك أمر نفسه وأمر غيره في فقد التمالك المشترك الذي يبدو هنا استلاباً ثنائياً متبادلاً واغتراباً مثنوياً[٤٧]. إذاً، في روح التقنية تُظهر الكينونة

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٤٧) Heidegger, *Questions I et II*, p. 274.

عن كنهها الشبيهي بما هي أمر حسابي، مثلما يجلي الإنسان عن كنهه الشبيهي بما هو الكائن الحاسب. وإنه ليظهر بهذا قاهر الكينونة، وإنها لتقلب له ظهر المِجنّ، فتدفعه ليصير المرصود وهو الراصد.

ذاك كان هو الخيط الأسود الذي لزم أن ينفك عنه خيط أبيض. وليس هذا سوى أن يكف الإنسان عن أن يكون المستعقل المرصود، وتكف الكينونة عن أن تصير العقل الراصد. وإن في ذلك لدلالة على «التمالك المشترك» بين الكينونة والإنسان. فحادي الاستعقال ينمّ، على جهة الإيجاب التي تستشف من وَجه السلب، عن تعلق كنه الإنسان بكنه الكينونة، والتفات كنه الكينونة إلى الإنسان: ثمة ينجلي «التعلق» من جهة ـ وهو حال الإنسان ـ ويبدو «الانتظار» من جهة أخرى ـ وهو حال الكينونة إذ تلتفت إلى الإنسان. وتلك المقدمة إلى «الإصباح» الجديد[٤٨]. وبالجملة، حيثما لا سيادة إلا للتألية ـ وهو الحال الذي يشهد عليه عهد الحداثة ـ فإنه يتم الانهمام بالكائن ورفعه إلى مرتبة الشأن الأوحد الذي أمر الإنسان أن يستهلك فيه ويستنفد؛ وبالتالي ينتج من ذلك «إنساء» الإنسان أمر الكينونة. وهو الفعل الذي، إذا ما نُظر باعتبار الكينونة، نمّ عن «سقوط الكائن»؛ بمعنى أن في عهد الحداثة هذا يحدث أن تهجر الكينونة الكائن لذاته وتطوح به في تيهه، ومن ثمة يقع أن تُسرّ الكينونة ذاتها وتمتنع. لكن، بقدر ما تتم خبرة ذاك الامتناع، بأحق خبرة، يبدو بما هو الأمر الذي تلوح فيه فسحة ظهور الكينونة وتبديها. وذلك لأن هذا «الامتناع» ما كان مجرد أمر سلبي أو عيب أو آفة أو خصاص، وإنما هو بالضد من ذلك «تجلّ للكينونة» أساسي وبدئي وبادري بما هي الأمر الذي يستحق أن يُنظر؛ أي بما هي كينونة[٤٩]. ومن ثمة، رأيتَ أن الهلاك في الاستجابة لكنه التقنية هو النجاة.

وأول الغيث، الانتباه إلى أنه لئن لم تكن التقنية من التقنيات في شيء، فإنها واجدة أصل منبتها في الميتافيزيقا. يكفي أن نُذَكِّرَ، بهذا الصدد، بالطريقة الغريبة العجيبة الأريبة التي يربط وفقها هايدغر بين عجيب الآلات الصنعية وشهير الأسامي الفلسفية: محرك الديازيل وبارمنيدس، وعلم السيبرنطيقا وهرقليطس، والمحرك الآلي ونيتشه... وكلها يأتلفها اسم جامع:

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٤٩) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 26.

«التعقيل» $\lambda\varepsilon\gamma\varepsilon\iota\nu$ (legein)، بما أفاده اللفظ العربي من معنى «الربط» و«العقل». فلولا هذا النظر المنطقي الميتافيزيقي البدئي الذي استنته الميتافيزيقا، عند بدئها، ما كانت ثمة دراجة نارية ولا طائرة ولا محرك هوائي أو مائي ولا لجنة ذرية... ولَمَا كان العالم على الوجه الذي هو عليه الآن[٥٠]. وبالتطبيق نقول: إن العالم الحديث، بكل تقنياته ومصنوعاته، إنما هو واجد أصله التاريخي في الميتافيزيقا؛ أي في تحديد معين لحقيقة الكائن برمته ولكنه هذه الحقيقة ذاتها. والأزمنة الحديثة بالخصوص تجد أصلها ومنبتها ونشأتها في الميتافيزيقا التي عنها تنشّأت؛ نعني ميتافيزيقا ديكارت. فهو المفكر الذي فكر سلفاً بأساس الحداثة، لا شأن العراف الذي يتنبأ بالغيب، وإنما شأن الرائية الذي يفكر، بدءاً، بما ينبني عليه العصر، بعداً[٥١]. أكثر من هذا، ما التقنية إلا الميتافيزيقا وقد اكتملت وتحققت[٥٢]، أو قل بالأحرى: ما التقنية إلا الميتافيزيقا إذ هي سائرة إلى الاكتمال والتمام[٥٣]. فالميتافيزيقا، بهذا المعنى، أساس الحداثة والتقنية؛ وبالتالي فإنه لا يمكن تجاوز آثار الحداثة إلا بتجاوز الميتافيزيقا. إذاً لا تحقُّق للبدو المنتظر والإصباح المتوقع إلا بالفصل مع الفكر الميتافيزيقي والوصل مع سابقه.

ثالثاً: تجاوز الميتافيزيقا

عادة ما عبر هايدغر عن مطلب الفصل مع الميتافيزيقا بمفهوم «التجاوز» (Die-Überwindung der Metaphysic) (dépassement de la métaphysique)؛ يعني ما صار يعرف، في الأدبيات الفلسفية الحديثة، باسم «تجاوز الميتافيزيقا». غير أن «تجاوز الميتافيزيقا» يلزم أن يفهم بأحق الفهم. وما ذاك بالأمر الذي يحصل إلا باتباع المبدأ القائل: لا مقايسة بين الفكر الميتافيزيقي والفكر الساعي إلى تجاوزه. ومن ثمة، فإنه لا إمكان للدحض أو الجدل أو التعالي... إذ من شأن كل صنوف التجاوز هذه أن ينتهي الفكر الميتافيزيقي إلى استيعابها فيه وضمها إليه. كلا؛ لا يمكن «تجاوز الميتافيزيقا» بمضادتها (L'antimétaphysique)، لا ولا يمكن بقلبها (Renversement de la métaphysique)، ولا حتى يتأتى بالدفاع

---

(٥٠) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 256.

(٥١) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 119.

(٥٢) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 92.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١١٥.

عنها والمنافحة. . . فهذه شأنها كلها أن تكون جزءاً من الميتافيزيقا، وأن تشكل حيلاً متمحلة لتأكيد فعل نسيان الكينونة؛ أي أن تكون أداة طيعة في يد الميتافيزيقا ذاتها تخاتل بها وتناور(٥٤). فقد تحصل، أن ما من سبيل لتجاوز الميتافيزيقا إلا واحد: «استكناه» سرها، و«القفز» عنها بمنأى.

لا يعني «تجاوز الميتافيزيقا»، بدءاً، «دحض الميتافيزيقا». فمن جهة أولى، ما من فكر عظيم، شأن الميتافيزيقا، إلا وكان عن مبدأ «الدحض» بمعزل. ذلك أن الدحض يفترض أن ثمة أخطاء ارتكبت، وأن مفكري الميتافيزيقا زلت بهم أقدامهم فغلطوا. والحال أن ما كانت ثمة أخطاء ارتكبت. فليس شأن مفكري الميتافيزيقا ارتكاب أغاليط في استدلالاتهم وأخطاء في توجيه أنظارهم. ومن ثمة، فإنه كانت الإصابة دوماً حليفهم؛ أي أنهم فكروا بحسب ما اقتضاه النظر الميتافيزيقي. لكن، جميعهم أهملوا النظر في شأن «حقيقة الكينونة» وفي أمر «صلتها بالزمن». وليس العيب فيهم كامن، وإنما هم نظروا بما اقتضاه مصير تاريخ الكينونة في عهدهم. وإن من شأن مستبرئ للميتافيزيقيين ـ شأن هايدغر ـ أن يطلب براءة الميتافيزيقا ذاتها، بما هي مصير من مصائر تاريخ الكينونة. فهيهات أن يلتمس دحض أطاريحها أو تفنيد دعاويها. ومن جهة ثانية، ما كان من ديدن الفكر الذي يريد «تجاوز الميتافيزيقا» أن يَدحض. فهو لا يَدحض أمراً. هذه ميتافيزيقا هيغل مثلاً؛ إن نحن أمعنا النظر فيها وجدناها شكلت جزءاً من تاريخ حقيقة الكينونة، وما قالت به لا يمكن إقصاؤه بتوسل دحوضات منطقية، وإنما شأننا أن ننظر في ما أقرته بما هو حقيقتها لا بما هو رأي فردي شأنه أن يدحض ويفند. ففي مجال الفكر الأساسي والجوهري ـ شأن الأنظار الميتافيزيقية ـ النازع إلى الدحض كالآتي بالإحالة. وأنى للدحوض أن تقوم وللتفنيدات أن تقع في مجال شأن الخصومة فيه بين المفكرين أن تشبه «خصومة عشاق»؟(٥٥) إذاً؛ لا يمكن «تجاوز الميتافيزيقا» بدحضها، ولا بالتخلي عنها وتركها مثلما يتخلى المرء عن رأي ما عاد يقنعه. فما الميتافيزيقا بالأمر الذي يتخلص المرء منه التخلص، وحتى إن فعل ذلك، لا تلبث الميتافيزيقا تعود منتحلة شتى الصيغ متمحلة شتى الرؤى. حسبها أن تعود وقد تلبست حلة البينونة بين الكائن والكينونة(٥٦).

(٥٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 308.

(٥٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 94.

(٥٦) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 81-82.

أكثر من هذا، ما كان من مستحيلات الأمور أن تعزز الميتافيزيقا سطوتها، في مستقبل الأيام، مستقوية بلبوسها التقني العتيد مدججة به، وأن تتمكن بذلك من روح الفكر الذي يحاول تجاوزها فتلبس عليه وتسكنه(٥٧).

وما يعني «تجاوز الميتافيزيقا»، تثنية، «الانتقال» أو «الجواز» من الفكر الميتافيزيقي إلى غيره واعتبار الميتافيزيقا أمراً مضى وانتهى. إنما الأمر بالضد، فما حدث أن بلغت الميتافيزيقا قمة سطوتها إلا في زمننا هذا، بحيث صارت الواقع المتحقق الذي يشهد عليه اعتبارنا للكائن ومعاملته بما هو الحق الواقع الوحيد(٥٨). إنما الميتافيزيقا لم تُرنا لحد الآن إلا صفحة بدايتها الأولى(٥٩). وما عهد الميتافيزيقا المكتملة إلا على وشك أن يبدأ(٦٠). فكيف لنا أن نتحدث عن احتضار الميتافيزيقا؟ لربما طالت المدة من التاريخ التي يتطلبها لقاؤها حتفها بأكثر مما استدعاه وجودها وتحققها! ولربما كان من شأنها أن تمتد القرون!(٦١)

وليس يتعلق الأمر، عند الحديث عن «تجاوز الميتافيزيقا»، تثليثاً، بتحقيق ضرب من «التجاوز الجدلي» أو «الرفع» (Relève) الذي اشتهرت به الأدبيات الهيغلية. كلا؛ لا جدل في تاريخ الفلسفة، ولا تقدم جلياً تنفي فيه المذاهب المذاهب وتحفظها في الآن ذاته. وما فتئ هايدغر يردد القول: لا تقدم في الفلسفة، وما كان من شأن تاريخ الفلسفة أن يشهد على التقدم. وبالتطبيق نقول: لا تقدم على الميتافيزيقا، وما كان من شأن «الفكر» ـ وهو الاسم الذي صار النظر الفلسفي يتسمى به عند هايدغر ـ أن يتجاوز الميتافيزيقا ويحفظها في الآن ذاته. ولئن حق القول: إن هيغل دار بالفلسفة الدائرة وأتمها، فإنه حق معه القول كذلك: إن هذه الدورة حجبت عنه رؤية مركز الدائرة (مسألة «الكينونة») حتى يجدد النظر فيها. ولئن صح القول، جدلاً، إنه استنفد النظر في كل ما أمكن النظر فيه داخل سياج الفلسفة، وأنه لا مسوّغ للخروج عن دائرة الممكن الفلسفي إلى دائرة خارجية أخرى غير الفلسفة لا تُعلم لها معلمة ولا تُخبر، فإنه يصح التساؤل أيضاً عما إذا كان قد نظر، إذ

(٥٧) Heidegger, *Questions I et II*, p. 307.

(٥٨) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 81.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٨١.

هو نظر، من مركز الدائرة، وعما إذا كان قد استنفد حقاً كل إمكانات استدعاء بدء جديد(٦٢).

وفضلاً عن هذا، فإن الناظر في مقالة هايدغر الموسومة باسم «تجاوز الميتافيزيقا» (Die-üerwindung der Metaphysic)، لربما ذهبت به ملاحظته إلى أن البادئة (über) تفيد معنى «العلو»؛ أي معنى تأسيس ضرب من «العلو على الميتافيزيقا» (Sur-métaphysique)، أو قل: «ميتافيزيقا الميتافيزيقا»، أو بلغة الأقدمين: «ميتافيزيقا من الوضع الثاني». ذلك أن التمثل الميتافيزيقي للميتاقيزيقا يبقى دون درك كنهها. وما كان من شأن «ميتافيزيقا الميتافيزيقا» أبداً أن تبلغ كنه الميتافيزيقا وتستوعبه(٦٣). والحال أن ذاك أمر ما كان له أن يخطر أبداً على بال هايدغر. فليس من شأن الفكر، عنده، أن يتجاوز الميتافيزيقا بالعلو عليها؛ أي بالذهاب إلى أعلى منها، علواً لا يُستعلم أمره، نحو إنجازها أو تحقيقها، وإنما شأن الفكر بالضد من ذلك هو أن «ينزل» إلى أقرب القرب؛ أي إلى كينونته. ذاك القرب الذي ضل عنه الإنسان وزاغ وتاه، فكان أن حلّق هو بنفسه في أعالي الذاتية المطلقة؛ أي في دائرة الميتافيزيقا التي جعلت منه الإنسان الحيواني (Homo Animalis)، ونسي النزول إلى بساطة وجوده بما هو الإنسان الإنساني (Homo Humanus)؛ أي الكائن الذي من شأنه أن يبين عن الكينونة(٦٤).

والشيء بالشيء يذكر، فلا يعني «تجاوز الميتافيزيقا» ما رامه نيتشه من «قلب الأفلاطونية»، وذلك بتحويل الأمور الحسية إلى عالم حق، والإزراء بالأمور الغيبية إلى مرتبة الوهم. فهذا مطلب يبقى سجين الميتافيزيقا، بل إن من شأنه أن يتماهى معها، من حيث لا يحتسب، فيلتفت إلى الكائن الالتفات بالكلية، ويطوح بالكينونة في غيابات النسيان الكلي(٦٥)؛ لا ولا المقصود بـ ««تجاوز الميتافيزيقا» تحقيق العلو الذي رامه نيتشه من «الإنسان» إلى «الإنسان الأعلى»، مثلاً، أو من «الإله» إلى «ديونيسوس». فما الإنسان الذي

---

(٦٢) Martin Heidegger, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édition de Friedrich-Wilhem von Hermann; avertissement du traducteur, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1989), pp. 339-340.

(٦٣) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 276.

(٦٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 113.

(٦٥) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 91

يُذَكِّرُ به هايدغر هنا ـ الساهر على الكينونة والشاهد على مرور آخر إله ـ بذاك الذي من شأنه أن يعلو على الإنسان الأعلى (Sur-Surhomme)، لا ولا شأن «الإله الأخير»، الذي قال به، بالإله الذي شأنه أن يعلو على ديونيسوس (Sur-Dionysos). إنما الأمر بالضد؛ لئن كان فكر نيتشه فكر قوة وعلو، فإن فكر هايدغر فكر اتضاع وافتقار. فهو الفكر الذي من شأنه أن يتعلق بالأمر البسيط الصغير؛ هذه «الجرة»، مثلاً، أو ذاك «الكرسي»، أو تلك «العربة»، أو تلك «العَبَّارة»[٦٦]. إنه فكر «فقر الكينونة» بما هي «المهواة» و«العدم» و«الصمت» ـ وكلها علامات تشهد على الافتقار. وحتى الإله الأخير، فهو عطاء للافتقار. وإن الافتقار هو كنه الكينونة بما هي تملك. وإن «إصباح» الفكر و«بدوه»، الذي من شأنه أن يرفع الإنسان إلى حد مهواة الفكر ومفازاته، ما كان نتاج إغناء لمفهوم «الكينونة»، ولا كان نتيجة لإثراء أو استقواء، وإنما الأمر على الضد من ذلك: لئن كانت الكينونة هي ما من شأنه أن يَهَبَ ويجود، فإن هبتها ما كانت منّة، وإنما هي هبة افتقار الفكر. وفي هذا الفقر غنى الكينونة الحقيقي[٦٧]. أَوَما قال هولدرلين: يمكن لبدء أعظم أن يقود نحو أمر أضأل؟ أوَلم ير هايدغر أن الانتماء غير النهائي الذي يحدث بين رابوع الأرض والسماء والناس والآلهة، إنما الشأن فيه أن «يزهر في المكان الفقير»، أو في المكان المستتر الذي لا عجعجة فيه ولا ظهور؟[٦٨] هذا مع سابق العلم أن «الشأن الضئيل» (Gering, le moindre) لهو الشكل القوي من لفظ (Ring) الذي يعني الأمر الخفيف والمطواع. ولئن كان الناس ينظرون إلى الشأن الضئيل بما هو ما ناقض الأمر الكبير والجسيم والعظيم، فإنه ينبغي ألا ننسى أن الصغير بمعناه الألماني (Klein) إنما يعني «النفيس». وبهذا أدرك هولدرلين أن الشأن الضئيل إذ يحدث ـ أي زواج الأرض والسماء واحتفال الآلة والبشر ـ ما كان بالأمر الصغير الحقير وإنما الأمر النفيس هو كان، مثلما أن ما يزهر ويوردُ في المكان الفقير الجذب ينشأ عظيماً. وإن «الضئيل»، بمعناه الحق، ليس هو ما

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٦٧) Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à la pensée de l'Ereignis,» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 84 (2000), p. 320.

(٦٨) Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. de l'allemand par Henry Corbin [et al.], classiques de la philosophie, nouvelle édition augmentée en 1974 ([Paris]: Gallimard, 1973), pp. 224-225.

من شأنه أن يُتجاوز، وإنما هو ما يتحقق في النهاية ويذكر بالبدء العظيم[٦٩]. ولهذا الاعتبار، رفض هايدغر دعوة هيغل الفكر القادم إلى أن يتخلى عن اسم «محبة الحكمة» ويعتنق اسم «الحكمة» ذاتها بما هي العلم المطلق ـ وهو وجه آخر من أوجه إرادة القوة ـ وإنما بالضد على الفكر القادم أن ينزل إلى فقر كنهه الموقت، وذلك ليقول هو الأمر البسيط بأبسط القول[٧٠]. ولئن كان الفكر الحديث قد تعلق بمعنى «الإرادة» ـ أن «نفكر» هو أن «نريد» ـ فإن هايدغر ما أراد للفكر أن يكون إرادة، وإنما هو، بالضد من ذلك، أراد له أن يتخلص من قوة الإرادة وطغيانها؛ أي أن يريد إرادة اللاإرادة[٧١]؛ لا بمعنى أن على هذا الفكر أن يبقى في كنهه «إرادة»، وإنما بمعنى أن عليه أن يتخلى، إرادياً، عن الإرادة، أو أن يتعلم كيف يتخلى عن التفكير وفق مفهوم «الإرادة»، وأن يبقى عن الإرادة بمعزل[٧٢].

قد تحصل مما تقدم، أن «تجاوز الميتافيزيقا» ليس يعني هدمها، ولا إنكارها، أو التنكر الدعيّ لها[٧٣]. وما دعاوى «معاداة الميتافيزيقا» و«قلب الميتافيزيقا»، لا ولا بالضد، «المنافحة عن الميتافيزيقا» أو «بعث الميتافيزيقا»، إلا دعاوى شكلت حيلة وذريعة وعاذرة تُمحّلت لكي تسمح بإهمال الكينونة وتركها ونسيانها؛ أي بتحقيق ما رامته الميتافيزيقا ذاتها. فسواء نحن عارضنا الميتافيزيقا على هذا النحو، أم دافعنا عنها ونافحنا، فإننا لا نخرج عن إطارها، إن لم نقل: إننا نخدمها أجلّ خدمة. فمعارضة الميتافيزيقا جزء منها؛ فبالأحرى مساندتها[٧٤]. وما دعوى «إنشاء ميتافيزيقا من الوضع الثاني» ـ «ميتافيزيقا الميتافيزيقا» أو «منطق الفلسفة» ـ إلا وشأنها أن تشهد على أنها جزء من الميتافيزيقا وحيلة لها. فهي إذ تدّعي «العلو على الميتافيزيقا»، فإنها تسقط أسفل سافلها. وكأننا بأصحاب هذه الدعوة يضيفون طابقاً جديداً إلى عمارة الميتافيزيقا[٧٥]. فما كان «تجاوز الميتافيزيقا» ليتم بنقدها أو العلو عليها أو

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٧٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 127.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٧٣) Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, collection Tel; no. 55 ([Paris]: Gallimard, 1981), p. 105.

(٧٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 308.

(٧٥) Heidegger: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 318, et *Essais et conférences*, p. 91.

القفز، وإنما بدرك «كنه الميتافيزيقا المستتر»؛ بمعنى أن «تجاوز الميتافيزيقا» يفيد وضعها أمام حقيقتها؛ أي استسرار أمرها واستكناهه(٧٦). وبعد هذا وذاك، إن الحديث المسترسل عن «نهاية الميتافيزيقا» لا يعني أن نعتقد، بسذاجة، أنه بدءاً من الآن ما عاد بإمكان أي إنسان أن يفكر تفكيراً ميتافيزيقياً، أو أن يحيا على نحو من النظر ميتافيزيقي، أو أن يبني نسقاً ميتافيزيقياً، وأنه ما عاد بإمكان الإنسانية أن تحيا على أساس ميتافيزيقي(٧٧)؛ إنما «نهاية الميتافيزيقا» قرار تاريخي بالختم واستذكار استشرافي بالبدء(٧٨).

رابعاً: تجاوز العدمية

وشأن «تجاوز الميتافيزيقا» كشأن «تجاوز العدمية»، بل هو الشأن نفسه، لأن الميتافيزيقا هي العدمية، وذلك حتى ولئن كان من أخص السمات المزعجة لأزعج ضيف ـ العدمية ـ ألا يدل على أصله أو يهدي إلى مصدره. وما كانت العدمية البنت الشرعية للقرن العشرين، ولا للقرن الذي سبقه والذي تحددت فيه واتضحت، لا ولا كانت هي نتاج بعض الأمم حيث ذكرها المفكرون والكتاب بصريح العبارة. . . وإنما هي سليلة الميتافيزيقا ذاتها: هي الميتافيزيقا، وهي الحركة التي ألقت بشعوب الأرض في قوة الأزمنة الحديثة وعنجهيتها. وما صح القول: ما كانت لسيادة العدمية أن تنبسط إلا في العهد الذي صير فيه إلى نكران إله المسيح، ومحاربة المسيحية، ونشر إلحاد مبتذل على طريقة إلحاد «المفكرين الأحرار». فما هذه سوى مظاهر العدمية برانية. وإن أولئك الذين يعتقدون، بأوكد الاعتقاد، أنهم منها في حمى، هم الذين يكادون، بالأوكد، أن يشيعوها ويذيعوها(٧٩). ولذلك، فإن «تجاوز العدمية» باسم مفاهيم؛ شأن «العودة إلى الماضي»، أو «استعادة القيم»، أو «طلب الشأن المتعالي والمفارق»، إنما شأنها أن تشكل تستراً على العدمية ذاتها، وإضاعة لحقيقة الكينونة(٨٠). إذ المبدأ أن كنه «العدمية» كنه بعيد الغور لا قرار له، وذلك لدرجة أن كل الأشكال المعارضة له، المعلنة الحرب عليه،

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٧٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 161

(٧٨) Ibid., tome 2, p. 162.

(٧٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 264.

(٨٠) Heidegger, *Questions I et II*, p. 246.

إنما تنتهي إذا ما حقق أمرها إلى أن تشكل جزءاً منه[٨١]. وليس يكفي المرء أن يعلن استظلاله بالإيمان المسيحي أو بقناعة ميتافيزيقية أنى كان شأنها، حتى يلفي نفسه عن العدمية بمنأى ومأمن. وبالضد من ذلك، ما كان ذاك الذي يتأمل في العدم وكنهه كائناً عدمياً بالضرورة... فما كان من الضروري أن يطوح التأمل في العدم بصاحبه إلى مهالك العدمية. وما كانت العدمية، شأنها في ذلك شأن الميتافيزيقا، مذهباً يتمذهب به فرد أو جماعة أفراد، إنما هي حركة تاريخية[٨٢].

هل يعني هذا استحالة وصف «تجاوز الميتافيزيقا» ورديفتها العدمية على وجه الإيجاب؟ كلا؛ فتجاوز الميتافيزيقا أمر يمكن أن يحدد إيجاباً. فإن نحن رمنا ذلك، لاحظنا، بدءاً، أن التجاوز مشروط بأمر أساسي: إن «تجاوز الميتافيزيقا» لا يعني تجاوز «مبحث مدرسي» اسمه «مبحث الميتافيزيقا»، وإنما هو تجاوز «وضع» أو «موقف تاريخي». كلا؛ ما كانت الميتافيزيقا بفرع من فروع المعرفة يتناول مجالاً محدداً من المجالات[٨٣]. إنما لزمنا، بدءاً، تقويض التصور السائد عن «الميتافيزيقا» بما هي مبحث بين مباحث[٨٤]. لنذكر هنا أن كنه الميتافيزيقا يتمثل في كونها تفكيراً بالكائن، ونسيان تفكير بالكينونة: مفكرها الكائن، والكينونة لا مفكرها. وبهذا فهي عدم للكينونة؛ أي عدمية حقة. وتجاوزها لا يتم إلا ببدء استذكار الكينونة المنسية. ثم إن الميتافيزيقا، لما لم تكن مبحثاً مخصوصاً، فإنها «بنية فكر» مهيمن. فهي تاريخ فكر الكينونة بما هو مصيرها. ولا مجال هنا لإقامة استثناءات باسم مدرسة ما غير ميتافيزيقية أو مفكر معاد للميتافيزيقا. فحتى محاولات «الانفلات من الميتافيزيقا»؛ شأن محاولتي كيركغارد ونيتشه، إنما هي ضرب من الميتافيزيقا الذي يقوم على منغلق الفكر. إنما أهمية نيتشه ربما كانت تتمثل في أنه أول من أدرك الميتافيزيقا بما هي بنية متكاملة[٨٥]. كل الفكر الغربي، من اليونان إلى نيتشه، فكر ميتافيزيقي بالضرورة. وما من عصر

---

(٨١) Jean Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger.» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 73 (1989), p. 614.

(٨٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 263.

(٨٣) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 26.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٧٣.

من عصور تاريخ الغرب إلا وتأسس على ميتافيزيقا مخصوصة(٨٦).

ذلك أن ما من قول عن الكائن في جملته؛ منذ بدء تاريخ الفكر إلى اليوم، إلا وهو قول ميتافيزيقي. وما من عصر إلا ونهض على أساس ميتافيزيقي، وذلك بما قام على علاقة معينة بالكائن في جملته. وما من إنسانية إلا وقامت على ميتافيزيقا مخصوصة، وذلك بسبب اضطرارها إلى أن تشكل موقفاً معيناً من الكائن(٨٧). وبالجملة، إن من شأن الطريقة التي يتمثل بها الإنسان الأشياء أن تظل مدموغة بالميتافيزيقا، بل إنها لا تنهض إلا على أساس من عالم بنته الميتافيزيقا وأقامته(٨٨). فالميتافيزيقا إذاً بنية شأنها أن تأخذ بالإنسان والفكر في بوتقتها.

والحال أن لهذه البنية تاريخاً، هو بالذات تاريخ انحجاب الكينونة ونسيانها، بل تاريخ نسيان هذا النسيان ذاته. ولهذا التاريخ وحدة: فهو يبدو متوالية من الحجوبات شأنها أن تزداد عتمة كلما مضينا إلى عصرنا هذا قدماً. غير أن لهذا المسار الموحد محطات. **وأول** هذه المحطات حَدَثٌ قلما تنبه إليه المفكرون أو اعتُبر أو سُمِّيَ؛ فهو حدث بلا إشارة أو عبارة أو ذكرى؛ نعني حدث «إقالة الفوزيس» على نحو ما حدث عند متأخر الحضارة اليونانية. **وثاني** الحوادث الجسام في تاريخ الميتافيزيقا حادث جسيم حدث في العصور الوسطى، وتعلق بظهور مفهوم «الخلق». فحتى لو اعتبر الوسطويون أن الكائن المصنوع خرج من يد الصانع الخالق الذي له وحده حق الخلق من عدم (Creatio ex nihilo)، فإن هذا المفهوم عن كينونة الكائن هو الذي مهد لوضع هذه الكينونة بيد الإنسان، على نحو ما آل الأمر إليه على عهد الحداثة. حينها حدث الحادث **الثالث** في تاريخ الميتافيزيقا؛ نعني ذهاب العصور الحديثة بفهم الكينونة مذهباً قصياً، وذلك بجعلها الكائن صنيعة للإنسان (Gemächte). مقابل هذا التاريخ ومحطاته، كان نيتشه أول من كشف كنه الميتافيزيقا؛ نعني بهذا الكنه: «العدمية». لكنه ما علم كيف يشخص أصل الداء، ولا درى كيف يصف الدواء. لنقل إذاً: إن الميتافيزيقا هي فكر الغرب الممتد من أفلاطون إلى نيتشه ـ المفتتح والمختتم ـ وأنه ما كان من سبيل لتجاوزها إلا بعد أن تم

(٨٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 373.

(٨٧) Ibid., tome 2, p. 33.

(٨٨) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 84.

كمالها وتمامها. وحتى ألد أعداء الميتافيزيقا، فقد عدّهم هايدغر متيافيزيقيين، ونسبهم إلى الميتافيزيقا. فلقد تحدث المرار العديدة عن «ميتافيزيقا نيتشه»، وذلك مثلما تحدث عن «ميتافيزيقا ماركس»[٨٩]. هذا ناهيك عن حديثة عن «ميتافيزيقا فرويد»![٩٠] وحتى لئن تبين له أن نيتشه وكيركغارد أحدثا «فكراً آخر» غير «التفلسف الميتافيزيقي» ـ فكر ما حان بعد وقت تسميته[٩١] ـ فإنه لطالما شكك في إمكان كونهما تجاوزا الميتافيزيقا. وحده هولدرلين تحسس ولم ينظر، وحام ولم يحقق.

والحق أن «تجاوز الميتافيزيقا» هو العفو عن السؤال عن «الكائن»، واستئناف سؤال البدء المنسي؛ نعني سؤال «الكينونة». ذلك أن الكائن هو الذي ملأ الدنيا دوماً وشغل الناس: فالناس إنما تقتدر على فعل شيء ما بفضل الكائن. ولذلك، فهي تبحث عنه وتستغله، ولربما تقاسي منه وتعاني. وذلك كله من شأنه أن يتم من غير حاجة إلى الكينونة. وإن «تجاوز الميتافيزيقا» ليعني أن نعود بالسؤال إلى الأصل؛ أي إلى أفق تأسيس «حقيقة الكينونة». ذاك هو السبيل الوحيد لإمكان «الانفلات من قبضة الميتافيزيقا»[٩٢].

وبالمثل، فإنه ما من سبيل إلى «تجاوز العدمية» إلا باستكناه كنهها بأحق الاستكناه. ذاك هو السبيل الوحيد الذي يمكّن المرء من أن يترك العدمية من ورائه. وما كان هذا الاستكناه، إذ كان عودة إلى كنهها، بالعودة الزمنية إلى معيش قديم، وذلك بغاية إحيائه، وإنما حد «الاستكناه» هنا النظر في محل النسيان ذاته؛ نعني «استكناه كنه الميتافيزيقا»[٩٣]. إذ منذ أن كانت الميتافيزيقا كانت عدمية؛ أي أنها كانت نظراً في الكائن وقد هجرته الكينونة. ولذلك، فإن كنه العدمية الحق ما كان فقد الكائن المعنى، وإنما هو تخلي الكينونة عنه وهجره[٩٤]. أخطر من هذا، إن ما ينجلي هو كنه

(٨٩) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 481-482.

(٩٠) Jean Greisch, «Bulletin d'études heideggériennes,» *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 72 (1988), p. 600.

(٩١) Martin Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; édition d'Ingtraud Görland, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 1984), p. 44.

(٩٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 131.

(٩٣) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 246-247.

(٩٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 285.

العدمية الشبيهي، وذلك بما أفاد، إفادة خاطئة، فقد الكائن المعنى، فيكون أن يلجأ الإنسان إلى محاربة هذا الفقد، وذلك بإكساب الأشياء معاني ميتافيزيقية! وفي ذلك غاية التلبيس، فمتى استقامت محاربة العدمية بالعدمية ذاتها؟!

«محاولة ألا نفكر بضرب من التفكير ميتافيزيقي»[٩٥] ـ ذاك هو مشروع هايدغر. غير أنه المشروع الذي أقر صاحبه بأنه ما استطاع أبداً التخلص من الميتافيزيقا تخلصاً نهائياً. وهو مشروع اعترف بأنه توسل، بدءاً، إلى سند الميتافيزيقا ذاتها، وأنها ما كان منها إلا أن تعمل على إعاقة مشيته[٩٦]. ولطالما أقر هايدغر بأن محاولاته تجاوز الميتافيزيقا انكسرت الانكسارات الكثيرة. وأول هذه الانكسارات تمثلت في كون مفهوم «الكينونة» ذاته ـ الذي عليه مدار فكر هايدغر ـ «مفهوماً ميتافيزيقياً». ولذلك، فإنه عادة ما كنت تجده يتحاشى استعمال هذا اللفظ ما أمكن، ويكني عنه الكناية كلها. كذا حدث في محاضراته عن «الشيء»، وعن «السكن والبناء»[٩٧]. أكثر من هذا، إنك واجد خشية هايدغر من أن يتوسل لسان الميتافيزيقا، وعاثر على قلق عبارة كتاب الكينونة والزمن التي أرادت الكلام غير الميتافيزيقي بلسان الميتافيزيقي، وذلك حتى وإن توسلت توليد ألفاظ جديدة. أوَلم يذهب هايدغر إلى حد الاعتراف: «إن شأن لغاتنا الغربية، كل بحسب وسعها، أنها لغات الفكر الميتافيزيقي»؟[٩٨] أوَلم يذهب هو نفسه إلى حد اعتبار تجربته الجديدة والجوهرية في الكينونة «ميتافيزيقا أخرى»، أو «ميتافيزيقا بديلة»؟[٩٩] تلك عقدة لسان هايدغر التي لربما كان هولدرلين الوحيد الذي اقتدر على حلها، بحسب عبارة تلميذه وصديقه غادامير. فبالإفادة من هذا الشاعر المفكر، اكتشف هايدغر عدم جدوى نحت كلمات جديدة، على نحو ما فعل في مؤلف الكينونة والزمن، وبالتالي اقتنع بضرورة العودة إلى البساطة التي تطبع

(٩٥) Martin Heidegger et Eugen Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, traduit de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy, classiques de la philosophie ([Paris]: Gallimard, 1973), pp. 107-108.

(٩٦) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 318.

(٩٧) Martin Heidegger, «Colloque sur la dialectique,» *Philosophie*, no. 69 (2001), p. 10.

(٩٨) Heidegger, *Questions I et II*, p. 307.

(٩٩) Martin Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, trad. de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier, édition de Suzanne Ziegler, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Mayenne: Gallimard, 1988), p. 182.

كنه اللغة[١٠٠]. ذاك هو أساس المنعطف الذي بدءاً منه تخلى هايدغر عن فكرة تأسيس الكينونة بدءاً من الإنسان، كما كان عليه الأمر في كتاب **الكينونة والزمن** (ما قبل المنعطف)، وإنما بالضد، سعى هو، هذه المرة، إلى تأسيس الإنسان نفسه بدءاً من الكينونة (ما بعد المنعطف)[١٠١].

الحق أن ما كان من شأن «تجاوز الميتافيزيقا» أن يتم إلا عند مختتمها. ومختتمها، الذي لا يعني البلوغ بها أبلغ المراتب، يبين عنه أنها استثمرت كل الإمكانات التي كانت بحوزتها[١٠٢]. لقد انتهت إلى أن أبرزت «قوة الكائن وسطوته»، فآلت إلى عهد هيمنته وبسطه سيادته بلا منازع، وكان أن ظهرت حقيقتها بما هي «إرادة قوة»[١٠٣]. وإن «الاكتمال» لا يعني هنا «إضافة» آخر جزء منقوص إلى صرح الميتافيزيقا العتيد، لا ولا هو يفيد «ملء» ثغرة كانت قائمة، وإنما يعني «تفتق» الكائن حد «عربدته»، وبلوغه أعلى إمكانات قوته. فالاكتمال، بهذا المعنى، إنما أفاد إفادة جديدة وإنجازاً مستحدثاً[١٠٤]. وإن «ثورة» الكائن و«تمرده» و«هيمنته» و«بسطه سلطته» لم يعد يترك من مجال للمواقف الميتافيزيقية إلا مجال مده بالأدوات التي من شأنها أن تسمح له بتغيير وجه العالم ـ ذاك هو على التحقيق معنى «نهاية الميتافيزيقا».

والحق أن «الختم»، هنا، يفيد معنى «قطع الدائرةِ وعبورها» ـ نعني دائرة النظر في الكائن ـ والعودة إلى البدء، لا عود تقليد، وإنما عود تجديد وتحويل. وهو الأمر الذي كان نيتشه قد حققه. فلئن حدد بارمنيدس الكائن، من جهة كينونته، بأنه «كائن» (L'étant est)، وحدده هرقليطس بكونه ما من شأنه أن «يصير» (L'étant devient)، فإن نيتشه ختم على هذا الأمر ختماً، وذلك بأن أكد، مختتماً بذلك الميتافيزيقا، على أن الكائن هو، بدءاً، كائن؛ بمعنى أنه «ثابت ومؤكد»، وأنه، تثنية، «في خلق وتدمير دائمين». فكينونة الكائن إنما هي صيرورته ـ الكينونة الصيرورة ـ أو قل: إن نيتشه دمغ «الصيرورة» ذاتها بدمغة «الكينونة». فبناء الكائن عنده أنه إرادة قوة، ونمط

(١٠٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 435.

(١٠١) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 616.

(١٠٢) Heidegger: Ibid., p. 284, et *Essais et conférences*, p. 96.

(١٠٣) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 287-301.

(١٠٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 373.

هذه الإرادة أنها لا تفتأ تعود. فهي عود أبدي يطلب القوة، أو هي قوة تطلب العودة. وفي ذلك ختم على البدء، وما هو ببدء مستأنف؛ أي أن فيه نهاية للميتافيزيقا الغربية. بل إنها نهاية للفلسفة الغربية، وذلك من حيث هي عود على بدء. وأي عود؟

ذاك وجه من أوجه الاختلاف بين هايدغر ونيتشه. إذ في رأي هايدغر، ما عاد نيتشه إلى بدء الفكر الإصباحي الأولي. فلا نيتشه عنده، ولا أي مفكر قبله ـ بمن فيهم هيغل الذي كان أول من نظر في تاريخ الفلسفة ـ اقتدر على أن يبلغ مبلغ درك الفكر البدئي الأولي[١٠٥]. والأمر الأساسي، هنا، يكمن في درك أن فعل «العودة» إلى بداية الفلسفة الذي قام به فكر نيتشه الميتافيزيقي هو الذي ختم الدائرة؛ وبختمها حدث انحجاب مسألة الكينونة الانحجاب الكلي وانطماسها الانطماس التام. وبهذا الانطماس التام بلغت الميتافيزيقا مبلغ النهاية والتمام[١٠٦].

تحصل من هذا، أن تركز كل المواقف الميتافيزيقية البائدة والسائدة وتكثفها في الجملة الواحدة إنما حدث في فلسفة نيتشه. أكثر من هذا، لئن كانت الميتافيزيقا قد عرضت قوة الكائن الفائقة المذهلة المدهشة واستعرضتها، فإن نيتشه هو ذاك المفكر الغربي الذي أنجز كمال سيطرة الكائن بلا حدود سيطرة مطلقة ونهائية وغير مشروطة[١٠٧]. ففي فكر نيتشه ـ هذا الذي رفع الكائن إلى أعلى مرتبة ووضع الكينونة في أسفل دركة ـ اكتملت طريقة التفكير الميتافيزيقية واستتمت. وإن نيتشه، بما هو «مفكر إرادة القوة»، لهو «آخر ناظر ميتافيزيقي في تاريخ الغرب»[١٠٨]. وإنه ما شهد على اكتمال ميتافيزيقيا الأزمنة الحديثة فحسب، وإنما شهد على اكتمال الميتافيزيقيا الغربية في مجملها[١٠٩].

والحال أنه باختتام الميتافيزيقا اختتمت الفلسفة أيضاً[١١٠]. ولذلك تحدث هايدغر، المرار العديدة، عن «نهاية الفلسفة». وقد قصد بالفلسفة هنا الفلسفة

---

(١٠٥) Ibid., tome 1, p. 363.

(١٠٦) Ibid., tome 1, p. 364.

(١٠٧) Ibid., tome 1, p. 372.

(١٠٨) Ibid., tome 1, p. 374.

(١٠٩) Ibid., tome 1, pp. 508-509.

(١١٠) Heidegger: *Le Principe de raison*, p. 156, et *Essais et conférences*, p. 96.

من حيث هي ميتافيزيقا، أو قل: الفلسفة من حيث هي نظر في الكائن واهتمام، وإعراض عن الكينونة وإهمال؛ أي من حيث إن «لا مفكرها» هو الكينونة، و«همِلها» الانفتاح الذي تحدثه الكينونة فتفتح الكائن للكائن[111]. بهذا المعنى، يسوي هايدغر، المرار العديدة، بين «الفلسفة» و«الميتافيزيقا»، وبين «التفكير الفلسفي» و«التفكير الميتافيزيقي». أكثر من هذا، يجعل من «الميتافيزيقا» إمكاناً من إمكانات «التفلسف»؛ غير أنه الإمكان الذي كتب له الانتصار والنجاح[112]. وما انطبق على القول بدعوى «نهاية الفلسفة» ينطبق أيضاً على القول بدعوى «نهاية الأنطولوجيا»[113].

والحال أن «نهاية الفلسفة» تتعالق و«نهاية الميتافيزيقا»[114]. وما من محاولة تفكير فلسفية، بعد هذه النهاية، إلا وشأنها أن تؤدي إلى محاولات «إحياء» تبعية، وإلى ظهور فلسفات جديدة في حلة قديمة، وإلى تكرار الحديث عن «بعث الميتافيزيقا» حد الإملال[115]. إن «نهاية الفلسفة»، بما كانت هذه «النهاية» «اكتمالاً»، معناه تجميع كل إمكاناتها القصوى والسير بها نحو التقنية. فنهاية الفلسفة مؤذنة بانتصار العلم التقني حيث يكون من مصير الفلسفة أن تنحلّ إلى علوم مستقلة؛ من لوجسطيقا وسيمنطيقا وسيكولوجيا وأنثربولوجيا وسوسيولوجيا وعلم سياسة وعلم شعر... وكلها تسكن تحت مجاري إمرة «علم العلوم» في عهد «نهاية الفلسفة»؛ عَنينا به السيبرنطيقا[116]. كما إن «نهاية الفلسفة» معناها انحلالها إلى مجرد «فلسفة أناسة»؛ أي إلى أنثربولوجيا. وبصيرورتها أنثربولوجيا تهلك الفلسفة بفعل الميتافيزيقا[117]. وما انحلال الفلسفة إلى علوم مخصوصة إلا يذكرنا بفترة أخرى شهدت أيضاً «نهاية الفلسفة»؛ نعني الحقبة الهيلينستية حين صارت الفلسفة إلى «لوجيقا» (منطق) و«إتيقا» (أخلاق) و«إستطيقا» (جمال)، واستحال النظر إلى الكائن، في جملته، اعتباراً متخصصاً. وما أشبه اليوم بالأمس.

---

(١١١) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 297-298.

(١١٢) Heidegger: *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, pp. 48-49, et *Questions III et IV*, p. 230.

(١١٣) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 516.

(١١٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 283.

(١١٥) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 73.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٥٢٩، و Heidegger, *Questions III et IV*, p. 230.

(١١٧) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 99-100.

غير أن «نهاية الفلسفة» لا تعني «نهاية الفكر». إنما ديدن الفكر أن يسير نحو «بداية أخرى»(١١٨). ها هو إمكان «الفكر» ينجلي الآن وقد تسلم مشعل «الفلسفة» التي أسلمت روحها. ها قد تبدى أن إمكان ـ الفكر ـ كان متضمناً في الفلسفة منذ البدء، وها هو الآن بدأ يأخذ المشعل. ولئن كان هايدغر قد نبه، منذ بواكر كتاباته (١٩٢٣ ـ ١٩٢٤)، إلى اقتناعه بأن «الفلسفة انتهت»، فإنه كان نبه من جهة أخرى على أننا «صرنا نلفي أنفسنا أمام مهام جديدة كل الجدة ليست هي من الفلسفة التقليدية في شيء»(١١٩). ولئن كان قد تنبه إلى انحلال «الفلسفة التقليدية» إلى علوم مؤتمرة بالسيبرنطيقا، فإنه نظر إلى هذه «النهاية» نظرته إلى «بلاء» و«اختبار» دالّ، لا على «نهاية الفكر»، وإنما مخبر بأمر «نهاية الفلسفة» الميتافيزيقية. كما رأى ضرورة أن «يمتحن» الفكر هذا الأمر، ويعلم كيف «يتجاوز» هو هذه «النهاية»(١٢٠).

وبعد، إن القول بأمر «النهاية»، و«الآخِر»، و«الأخير»، و«الاكتمال»، و«التمام»، و«الاستيفاء»، و«الوفاة»، قول «توديعي أخروي» (Eschatologique). ولا يفهمن بهذا الحديث عن «الآخِر» و«الأخرويات» حديث اللاهوت. إنما هو يعني اجتماع الكينونة لتوديع كنهها الميتافيزيقي(١٢١). بهذا المعنى، يتحدث هايدغر عن «نهاية تاريخ الكينونة» بما كان تاريخ انحجابها(١٢٢)؛ وبالتالي بدء ظهور «عهد آخر»؛ هو عهد «البدو» أو «الإصباح»(١٢٣). وما زال هايدغر يتحدث عن «النهاية» ـ من القول بدعوى «نهاية الميتافيزيقا» إلى القول بدعوى «نهاية الفلسفة»، مروراً بالقول بدعوى «نهاية التاريخ» ـ حتى تحدث عن «نهاية الفيزياء» النهاية التي ستضع الإنسان أمام خيارين: إما الانفتاح على صلة للإنسان بالطبيعة تكون جديدة، وإما، وقد انتهت مرحلة الكشف، الانتقال إلى محض استغلال ذاك الكشف وتثميره بالعمل والتطبيق(١٢٤)، كما تحدث عن سيادة لغة الحواسب بما هي مؤذنة بأمر

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١١٩) هايدغر مذكور في: Jean Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994),» *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 79 (1995), pp. 439-440.

(١٢٠) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 529.

(١٢١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 394-395.

(١٢٢) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 249.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٦.

«نهاية اللسان» و«نهاية التراث»[125]. ولذلك، ما كان القول بدعوى «نهاية الفلسفة» ليعني «نقد الفلسفة»، وإنما طرح مسألة الفكر الممكن عند «نهاية الفلسفة» أفاد[126].

خامساً: نهاية الحداثة

وبعد، «أين نحن اليوم؟»[127] نحن نوجد على طريق لا نعلمها علم اليقين[128]. والتقنية سائرة بنا إلى مستقبل نجهله[129]. وقبل هذا وذاك: «من نحن؟»: هل نحن بقايا ملفوظات تاريخ سائر السير السريع نحو نهايته؟ فهل هذه النهاية تسير بنا إلى شقوة نظام نمطي موحد؟ أَوَلسنا نوجد عشية أكبر تحول في موقع الأرض بأكملها، وكذا استحالة الفضاء التاريخي المتعلق بها؟ أَوَلسنا نوجد عشية ليل ينبئ بإصباح جديد، هذا مع سابق العلم أن معركة الفجر هي أقسى المعارك وأشدها بأساً؟ أَوَأوشكنا على الدخول إلى تمهيد تاريخي لمجيء زمن أفول الأرض؟ أَوَلسنا نحيا في الزمن الذي يسبق فجر عصر جديد من عصور العالم ويترك وراءه كل تمثلاتنا التأريخية عن التاريخ؟ تلك أسئلة محيِرة يطرحها هايدغر ويعيد الطرح[130]. والحال أن ما قد نعلمه، بأحق العلم، هو أننا صرنا نحيا في عهد «شقاء الشقاء» و«حاجة الحاجة»، أو قل: إننا صرنا نحيا على عهد «ظلمة العالم» و«إعتامه» و«اغتمامه». وهو العهد الذي ما كان لعهد الحاجة والشقوة هذا أن يشعر فيه بحاجته وشقوته، وإنما أمره أن يسقط الحاجة والشقوة في طي النسيان، وأن تصيرا له أمراً مهملاً نسياً. غير أن ثمة مكاناً للتساؤل: لربما كنا قد قطعنا هدياً من الليل حتى انتصفناه! ولربما كنا بلغنا بذلك قمة الشقاء والحاجة! ولربما، على الرغم من كل الحاجة والشقوة والعذابات والبؤس وغياب الهدء والسلام وازدياد الزيغ والضلال، ما تبين لنا، بعد، الخيط الأبيض من الخيط الأسود! وكيف لهذا الأمر أن يحدث لنا، ونحن ما أحدثنا في أنفسنا بدءاً المنعطف الذي يسمح لنا

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.
(١٢٧) Heidegger, *Questions I et II*, p. 267.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.
(١٢٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 59.
(١٣٠) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 392-393.

بتغيير الاتجاه؟ هذا مع سابق العلم أن لا منعطف للفانين، الذين هم نحن، إلا بعودتهم إلى كينونتهم الخاصة يستفتونها[١٣١].

وبعد وقبل: هل انتهت الحداثة؟

بدءاً؛ طالما رفض هايدغر أسئلة النبوءة، قائلاً: ما كانت النبوءة من الفلسفة في شيء[١٣٢]، ومكرراً: لا أحد بمكنته أن يتنبأ بالتقلبات التي ستشهدها المنجزات التقنية في المستقبل[١٣٣]، ومضيفاً: إن من شأن الفكر ألا يركز نظره على مستقبل يدّعي معرفته[١٣٤]. كما كان هايدغر يحتقر ادعاء النبوءة بالمستقبل، وذلك حتى هو تحدث، حديث الزراية، عن «مسخرة النبوءة»[١٣٥]، وتكلم، كلام الاستهجان، عن «الادعاءات النبوئية»[١٣٦]. وكان كلما سمع الحديث عن «علم استشراف المستقبل» (Futurologie) إلا واستهزأ رافعاً كفّيه إلى السماء[١٣٧]، منبهاً إلى أنه رافض لذاك الضرب من التفكير القائم على «التوقع»، والذي من شأنه مناجاة نفسه المناجاة: لو أنه ما حدث كذا، لكان الحادث الآن كذا[١٣٨]. غير أن هايدغر لطالما تنبأ: وهو تنبأ، **أولاً**، بأنه ليست الشعوب التي لها مصادر طبيعية غنية هي التي سيكون لها دور في المستقبل، وإنما ذاك شأن الشعوب التي أمرها أن تقتدر على أعظم الاختراعات وأكبرها[١٣٩]. وتنبأ، **ثانياً**، بما صار يدعى «الاستنساخ»، أو ما قاربه، بما هو عهد انتهاء الإنسان، بعد أن استصنع الأشياء كلها فصنعها، إلى طلب استصناع ذاته، أو قل: طلب «تصنيع نفسه بنفسه»[١٤٠]. وتنبأ: «لا يحتاج المرء إلى أن يكون نبياً ليتعرف، في ما تشهده العلوم الحديثة من تحولات، إلى أنه لن يتأخر بها الأمر حتى ينتهي علم جديد بتوجيهها وإدارتها؛ عنينا به السيبرنطيقا»[١٤١]. وتنبأ: «لدي أسباب وجيهة

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(١٣٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 119.

(١٣٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 142.

(١٣٤) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 207.

(١٣٥) Heidegger, *Questions I et II*, p. 250.

(١٣٦) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 265.

(١٣٧) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 122.

(١٣٨) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 256.

(١٣٩) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 171.

(١٤٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 447.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

للاعتقاد بأنه ربما ستكون روسيا، في يوم من الأيام، البلد الذي يفهم فيه، بأحق الفهم، ما أردت قوله في [كتاب] **الكينونة والزمن**»[١٤٢]. ولربما كانت روسيا والصين أيضاً البلدين اللذين من شأنهما عودة الخطوة إلى الوراء لاستعادة فكر موروث من شأنه أن يهيئ للإنسان إمكان إقامة صلة مع عالم التقنية حرة وأصيلة[١٤٣].

ثنية؛ في ما يتعلق بمسألة «الحداثة»، نبهنا هايدغر إلى أمور المستفاد منها مجهول استعلام أمر «نهاية الحداثة». ومنها قوله: «إن العصور الحديثة ما كان لها لأن تمضي أبداً وتنتهي، وإنما هي، بالضد من ذلك، لم تعمل إلا على بدايتها، وإن اكتمالها يحتاج، بلا مرية، إلى زمن طويل جداً»[١٤٤]، ومنها قوله: «لربما كنا نحيا عملية اكتمال الأزمنة الحديثة. والمحتمل أن تدوم هذه العملية زمناً طويلاً. فما كان الاكتمال إلا في مرحلة بدئه»[١٤٥]، وقوله: «لم تعمل الأزمنة الحديثة إلا على الدخول إلى مرحلة حدوثها الحاسم، مرحلة يبدو أنه ليس بمستطاعنا أن نرى نهايتها»[١٤٦]، وأن «الأزمنة الحديثة الأوروبية لم تعمل إلا على التجلي والسريان على كوكب الأرض بأكمله»[١٤٧]، وأن «العصر الحديث لم يبلغ تمامه بعد، وإنما دخل في مرحلة تطوره وإزهاره»[١٤٨]، وأن مبدأ الحداثة ـ «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاسترصاد» ـ حكم وجود أجدادنا التاريخي، وهو يحكم وجودنا الآن، وسيحكم وجود أخلافنا في الآتي من الزمن، وذلك لأمد غير معلوم[١٤٩]، وأن «العهد التقني لم يعمل إلا على الشروع في البدء»[١٥٠]، وأن «الحضارة الحديثة ليست إلا عند بدئها»[١٥١]. وكلها أقوال دلت، عنده، على أن العلم بأمر «نهاية الحداثة» علم بغياهب المجهول وغياباته. غير أن هايدغر «وازن» هذه الأقوال بأقوال أخرى أفادت، على الوجه المجمل

(١٤٢) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 198.

(١٤٣) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 266.

(١٤٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 52.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(١٤٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 124.

(١٤٧) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 243.

(١٤٨) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 121.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١٥٠) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 263.

(١٥١) Frédéric de Towarnicki, *Martin Heidegger: souvenirs et chroniques*, bibliothèque rivages (Paris: Payot-Rivages, 1999), p. 21.

دون المفصّل، قرب «نهاية الحداثة واكتمالها». فقد أنشأ يقول: «إن الأزمنة الحديثة على وشك اكتمالها»[١٥٢]، وإن الغرب ليحيا اليوم «المرحلة القصوى من حداثته»[١٥٣]. ومهما يكن من أمر، فإنه لئن كان هايدغر قد ميز في الأزمنة الحديثة بين ما سمّاه: «العهد التمهيدي من الأزمنة الحديثة»، وامتداده ما بين سنوات ١٦٠٠ و١٩٠٠، وبين عهد الاكتمال بما هو لاح في القرنين الأخيرين، وجعل من نيتشه مدشن عهد الاكتمال هذا؛ فإنه أكد، من جهة أخرى، أن المدة التي يستغرقها هذا الاكتمال ليست معلومة لنا. ولنا أن نخمن أنها إما ستكون قصيرة جداً وكارثية، وإما طويلة جداً وامتدادية ودائمة[١٥٤].

لكن، لئن لم يكن للفلسفة أن تتنبأ بالمستقبل، فليس يعني هذا أن ليس لها أن تضع له أسسه. ولئن حق أن النبوءة ليست من اختصاص الفلسفة، حق أيضاً أن الفلسفة ليست تابعة إمّعة شأنها أن تتبع الأحداث التبعية، وأن تجر أذيالها وراء الوقائع جر الإمعة الإمّرة[١٥٥]. معنى هذا، أنه إن ما حق للفكر «ادعاء النبوءة»، فإنه يمكنه أن «يستشرف المستقبل». ومعنى «أن يستشرف المستقبل»، أن يعمد، بدءاً من ملامح العصر الحاضرة، إلى أن يستبق الفكر في الزمن القادم، وذلك من غير نبوءات دعية[١٥٦]. كيف للفلسفة، إذاً، أن تضع أسس المستقبل والحداثة لم تنته بعد؟ الحق أن التعالق بين «نهاية الحداثة» و«تجاوزها» تعالق شديد التعقيد في فكر هايدغر. وهو لا يقل تعقيداً عن التعالق بين وجه الهلكة وأفق النجاة، في مبدأ «الاستعقال»، وذلك حد أنه يذهب بأشد العقول نباهة. فمن جهة **أولى**، ما كان «اكتمال الميتافيزيقا»، بما هو «اكتمال كنه الأزمنة الحديثة»، «نهاية»، إلا لأن أساسه التاريخي هو، أصلاً وبدءاً، انتقال نحو «بُدُوّ آخر جديد». إلا أن هذا «البدو» ما كان من شأنه أن ينبع من تاريخ «البدو الأول» ليبتعد عنه، ولا كان من شأنه أن يتنكر لما مضى، وإنما شأنه أن يعود إلى أساس «البُدُوِّ الأول». وبهذه «العودة» و«الأوبة» يضمن لنفسه ديمومة جديدة[١٥٧]. ومن جهة **ثانية**، إن «الفكر

(١٥٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 373.

(١٥٣) Heidegger, *Questions I et II*, p. 467.

(١٥٤) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 272.

(١٥٥) Ibid., tome 2, p. 119.

(١٥٦) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 265.

(١٥٧) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 27.

التهييئي» لما بعد «نهاية الحداثة» ـ لما بعد «نهاية الميتافيزيقا» ـ يكمن في كون الميتافيزيقا، إذ هي تكتمل وتنتهي، فإن من شأنها أن تبقى قائمة، وذلك لدرجة أن «الفكر الآخر» لا يمكنه أن يظهر وأن ينجلي، وذلك حتى وإن وجد وانوجد.

والحال أن «الفكر المستشرف» هذا لأمر «الحدث الجسيم» لا يمكنه إلا أن «يشير»؛ أي أن يعلم باتجاه الدخول في «الحدث». فيكون مصيره مصير شعر هولدرلين الذي كان، لقرن من الزمن، حاضراً قائماً، وإن غيّب. كما إن الأمر يكمن، من جهة أخرى، في أن التهييئ للفكر لا يمكن أن يحدث إلا في أفق معين. إذ يتم إنجازه، على وجه آخر، في الشعر والفن وغيرهما، وذلك من حيث هما مجال تبدي فكر وقول آخر نقيض القول الميتافيزيقي ونظير القول الفكري(١٥٨). ومن جهة **ثالثة**، ليس بمكنة الإنسان أن يهجر ذاك المصير المكنى عنه بوسم «كنه الأزمنة الحديثة»، أو أن يشطب عليه. ولكن، بمكنة الإنسان ـ بتوسل تأمل تهييئي ـ أن يتخلى عن كنهه الشبيهي، من حيث هو اعتقد أنه «ذات»، فيمهد بذلك السبيل لإمكان كنهه الحقيقي الوحيد؛ أي كنهه التاريخي بما حده أنه «الكائن الساهر على الكينونة المجير لها»(١٥٩). وبعد هذا وذاك، ما كانتَ المسألة مسألة «تأريخية»، وإنما هي مسألة «تاريخية». فزمن الحداثة هذا الذي نحن شاهدوه زمن من شأنه أن يدوم وسيدوم في ديمومة لا يمكن لأي أمر تأريخي أن يقيسها(١٦٠). فقد تحصل أن الأمر، إذاً، أمر متعلق بمصير الكينونة، لا بحساب البشر. ثم لنعلم، أخيراً، أن مصير الكينونة ليس من شأنه أن يشهد على تتابع لحظات، تتابعاً بسيطاً، وذلك بحيث يكون ثمة «الاستعقال»، فيعقبه زمن «تجلي كنه العالم والشيء»؛ وإنما الأمر بالضد، إذ ثمة دوماً تداخل بين الأمر السابق والشأن اللاحق، وذلك بحيث هما يمران بجانب بعضهما بعضاً، مثلما يسير نجمان متقاربان(١٦١).

ومهما تصرفت الأحوال، فإن ما كان هايدغر متأكداً منه، هو أن الزمن الذي ازدهر اكتماله في فكر نيتشه؛ أي عهد الأزمنة الحديثة، إنما هو

---

(١٥٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 265.

(١٥٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 143-144.

(١٦٠) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 162.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

«مرحلة نهائية». وهذا يعني أنه الزمن الذي من شأنه أن يتخذ فيه «القرار التاريخي»: إما بالختم بدمغة «الاكتمال» على تاريخ الغرب، أو ببداية «إصباح جديد»[١٦٢]. وما كان متأكداً منه، أيضاً، هو أن لا ميتافيزيقا ـ مثالية كانت، أم مادية، أم مسيحية ـ صار بإمكانها أن تبقى متعلقة بالمصير؛ أي أن تفرغ وسعها على أن تفكر بالكينونة، أو في حال الكينونة اليوم. مقابل ذلك، ثمة حاجة إلى «فكر آخر» يتعلق بحقيقة الكينونة ويهيئ لبدوها[١٦٣]. ولربما لهذه الأسباب مجتمعة، كنت تجد هايدغر يتحدث عن العصر الحاضر بما هو «عصر أفول». وما كان ليقصد بذلك أنه «عصر انحطاط»، على نحو ما رامه أصحاب القول بانحطاط الأزمنة الحديثة ـ فما كان «الأفول» عنده «انحطاطاً». إنما شأن الحديث عن «الأفول»، اعتبار أن على العالم القديم أن يموت، وذلك ليترك المجال لبدء «فكر جديد»، هو، على التحقيق، «بدء للكينونة جديد»، أو «بدو لها مستأنف»[١٦٤].

كيف السبيل إذاً إلى التهيىء لهذا «الإصباح الجديد»؟ ما ذاك بالأمر المتحقق إلا باعتبار «نهاية الفلسفة». وما الذي تتركه الفلسفة عند نهايتها؟ مهواة عميقة. وأمام هذه المهواة لا تنفع كل العَبَّارات لتنقلنا من «الميتافيزيقا» إلى «الفكر الآخر». لا منفعة إلا بالمخاطرة، وذلك بالقفز إلى الفكر الآخر.

سادساً: القفزة

ما انفك هايدغر يتوسل استعارة «القفزة» للعبارة عن ضرورة الفصل مع الميتافيزيقا، لا بمعنى الاعتقاد في «موتها النهائي»، وإنما بمعنى القول بوجود «فكر آخر»، وذلك حتى وإن استمرت الميتافيزيقا في الوجود. فالقفزة هي التي بمكنتها أن تدع وراءها ما تدعه، وألا تنتظر شيئاً من التعلق بالكائن؛ بما التعلق «سقوط»، وبما السقوط كنه الميتافيزيقا الحق، وإنما تقفز إلى الانتماء للكينونة في تبديها؛ أي إلى «الإصباح الثاني»، أو «البدو المستأنف»، حيث الشأن أن يستأثر الإنسان بكنه الكينونة وتستأثر بكنهه، وحيث الأمر أن يقوم «التمالك» و«التشارك» بينهما و«الانتماء المتبادل»، وذلك بما ثبت في حق الكينونة من أن

---

(١٦٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 374.

(١٦٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 100.

(١٦٤) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 625.

شأنها أن تهب الإنسان ما تهبه إياه في جود بلا مَنٍّ، وبما ثبت من أمر الإنسان من أن شأنه أن يسهر على أمر تجليها. وهو الأمر المعبر عنه عند هايدغر باللفظ الألماني (Ereignis). وإن المخاطرة هنا لتتمثل في الولوج إلى مجال تاريخ الكينونة المصيري ولا شيء من تاريخ الميتافيزيقا هيأ له، وإنما على الضد من ذلك، لم تعمل الميتافيزيقا إلا على حجب تاريخ الكينونة وأمر بدوها. أكثر من هذا، لئن كانت البشرية قد عاشت دوماً على مشروع للكينونة، فإن الميتافيزيقا هي التي منعت التعرف إلى المشروع بما هو كذلك. ولهذا، فإنه احتيج إلى إحداث «القفزة»، وذلك بما هي السبيل الوحيد لتحقيق مشروع «حقيقة الكينونة». وهو مشروع لا يجد منشأه في «ذات» الإنسان، وإنما في «تجربة كينونة» الإنسان المنقذفة المنطرحة، وبالتالي في انتماء الإنسان إلى الكينونة. والمترتب عن هذا، أنه بين سؤال الميتافيزيقا الغربية: «ما كينونة الكائن؟» وسؤال هايدغر الجوهري: «ما حقيقة الكينونة؟» ليس ثمة إمكانية للاتصال، وإنما ثمة انفصال مؤذن بضرورة «بدء جديد» للفكر لا شيء من تاريخ الميتافيزيقا كان قد هيأ الإنسان له التهيئة وأعده الإعداد[١٦٥].

والحق أن لا شهادة لتاريخ الكينونة على «تحولات تدريجية»، كما هو شأن التاريخ الجدلي مثلاً، وإنما الشأن في تاريخ الكينونة أن يشهد على «انعطافات» و«انعراجات فجائية» تمكن الإنسان من الولوج رأساً إلى «تاريخ الفكر»، وذلك بأن يسلم نفسه لاستئثار الكينونة به حتى تبدو له من جديد بأشد البدو. غير أن هذه القفزة لها حيثيات: فهي، **أولاً**، ليست في متناول أي كان؛ إذ هي حكر على «صفوة» من الأفراد يحققونها بسبل متفرقة: ألا ترى معي أن طريق المُفَكر (قفزة الفكر) غير طريق الشاعر (تسمية الأشياء)؟[١٦٦] وهي، **ثانياً**، تقوم على المبدأ القائل: لا قفزة من دون أوبة وعودة. تلك هي ما يدعوه هايدغر «الخطوة إلى الوراء». وهنا يطفح أمران للاعتبار:

أولهما؛ لئن تساءلنا: ما هو هذا «الوراء» الذي على الفكر أن يخطو القهقرى إليه؟ لكان الجواب: بدء «الغرب». هنا تتبدى، من جديد، نزعة هايدغر الغربية. فهو يقول: «إن اقتناعي الراسخ، هو أنه وحده بدءاً من محل العالم الذي نشأ عنه العالم الحديث يمكن تهييء منعطف، وأن هذا المنعطف

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٦١٨.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٦١٨.

لا يمكن أن يتحقق بتبني مذهب البوذية أو مذهب الزن أو تجارب للعالم أخرى كان منشؤها في الشرق. إن منعطف الفكر يحتاج إلى مساعدة التراث الأوروبي وتملك هذا التراث والاستئثار به من جديد. فمن شأن الفكر ألا ينعطف إلا بالفكر الذي يغرف من منبعه نفسه ويؤول إلى ذات مصيره»(١٦٧).

ثانيهما؛ إن من شأن تلك «القفزة» ألا تظل قفزة إلا بقدر ما يكون شأنها أن تحفظ «الذكرى». فما كانت لتقفز إلى عالم جديد كل الجدة، ولا كانت لتهجر نقطة الانطلاق كل الهجرة، وإنما الشأن فيها أن تحفظ ذكرى التفكير في البذل والجود الذي تَمَّ وما فُكِّرَ فيه. بمعنى آخر، لا إمكان للفكر أن يفكر بـ ««اللامُفَكَّرِ فيه»، اللهم إلا إن فكر بعيداً. وليس هذا «التفكير البعيد» إلا استذكاراً للأمر الذي كان، وعودة إلى الأمر «غير المفكر» به، والذي يجب أن يفكر به. فما كان الفكر بالفكر الذي يتقدم، إلا لأنه فكر من شأنه أن يستذكر. الفكر الذي يتقدم لأنه فكر يستذكر ـ ذاك هو معنى «القفزة» ذاتها. إنما «القفزة» هي قاعدة الفكر وقانونه وناموسه(١٦٨). ذاك علَّمناه العود على البدء؛ يعني العودة إلى فجر الفكر اليوناني.

سابعاً: الوصل بالبدء الأول

لقد كان المنعطف الأول هو ذاك الذي حققه اليونان. لذلك لزمت الإفادة منه، وذلك بخطو الخطوة إلى الوراء. إنما اليونانيون مثلوا «الأصل» و«البدء» و«النسغ»، وشكلوا بدء القرارات التاريخية الحاسمة. ولذلك، فإنه لزم استذكار «الأمر البدئي» و«الشأن الاستهلالي». وذلك لا حنيناً إلى ذاك الشأن الذي مضى، وإنما لأن «وحدها العودة إلى قلب التاريخ من شأنها أن تمكننا من فهم ما يحدث الآن». أكثر من هذا: «إن من شأن العودة إلى التاريخ أن تشكل البدء الحاسم لكل مستقبل حق وأصيل»(١٦٩). فالماضي هنا ما كان بالأمر البعيد عنا والمتواري: «الماضي هو نحن أنفسنا». وما كنا نحن «أصدقاء العتاقة الكلاسيكية»، وإنما شأن فلسفتنا وعلمنا أنهما مستمليان من الماضي

---

(١٦٧) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, pp. 267-268.

(١٦٨) Heidegger, *Le Principe de raison*, p. 207.

(١٦٩) Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, trad. de l'allemand par Alain Boutot; texte établi par Hermann Mörchen, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 2001), p. 26.

يقتاتان منه(١٧٠). بيد أن الإنسان المحدث يصمّ أذنه عن بدء الفكر هذا، فتمجّ سماع ندائه. وحتى لئن أصغى إليه، أصغى بأفسد الإصغاء. ولئن كان المحدثون يتحدثون عن أهمية العصر الهيليني القديم، فإنهم يسمون هذه الأهمية بوسم «الأهمية الثقافية». غير أنهم يسكتون عن معرفة كيف كان لهذا البدء أن يكون وأين كان(١٧١). ولهذا كله، لزمت العودة إلى المعين، وذلك بخطو القهقرى. بيد أن خطو «الخطوة إلى الوراء» لا يعني العودة ـ عودة الحنين ـ إلى القدامة الصبيحية. إذ لما سأل السائل الياباني هايدغر عما يشاع عن فكره من أن بغيته الوحيدة هي العودة إلى الفكر الإغريقي بعامة وفكر عهد ما قبل سقراط بخاصة؛ أجاب مفكر الكينونة: «هذا الرأي محض هراء، وذلك حتى وإن كان محقاً من بعض الجوانب»(١٧٢).

والذي ليس هراء، في اعتبار هايدغر، أنه لئن حق أن مفكر الغابة السوداء ما انفك ينبه، ضد المحدثين، إلى علو كعب القدامة على الحداثة؛ وذلك سواء بتقديره أن البدء كان عظيماً وأن الخلف كان دون مستواه(١٧٣)، أم بتنويهه بالفهم الأرسطي للقضايا الأنطولوجية الفهم الذي ما كان «لثرثرات الفلسفات الأدبية اليوم» أن تعادله(١٧٤)، أو باعتباره انفتاح اليونانيين على الظواهر وانغلاق المحدثين على ذواتهم لا يحاورون إلا أنفسهم إزراءً بالنظر إلى الكائن وعجزاً عن بلوغ مستوى خبرة اليونانيين له(١٧٥)، أو اعتباره أن فلاسفة القرون الوسطى ـ من أمثال توما الأكويني ودانس سكوت ـ حققوا ضرباً من الفهم للفلسفة أرقى من فهم مجايليه وأعظم؛ وبالجملة تسفيهه دعوى تفوّق المحدثين على القدماء لا لشيء يذكر اللهم إلا ادعاء أن المتأخر هو دوماً أفضل من المتقدم(١٧٦)؛ ولئن حق أيضاً أنه دعا الدعوات المتكررة

---

(١٧٠) Martin Heidegger, *Platon, «Le sophiste»*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine [et al.]; sous la responsabilité de Jean-François Courtine et Pascal David, bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger ([Paris]: Gallimard, 2001), p. 20.

(١٧١) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 21

(١٧٢) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 124.

(١٧٣) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 33.

(١٧٤) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 466.

(١٧٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 419.

(١٧٦) Martin Heidegger: *Qu'est ce qu'une chose?*, trad. de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1971), p. 58, et *Essais et conférences*, p. 282.

إلى «العودة إلى الإغريق»؛ فإنه ما أراد لهذه العودة أبداً أن تكون عودة رومانسية؛ نعني عودة «حنين» أو «إحياء». فهو، شأنه شأن هولدرلين، لم يكن يقصد، على التحقيق، العودة إلى العالم الإغريقي بما هي عودة نحو الماضي، قدر قصده استشراف مستقبل الغرب[١٧٧]. وما كان له أن يؤمن بإمكان الهروب من الزمن الحاضر والاحتماء بالماضي الذهبي المستعاد؛ شأن الهروب نحو آلهة الإغريق العتيقة[١٧٨]. فشأن «هلينيته»، إن حققت، شأن «هلينية» الشاعر هولدرلين، ما كانت منزعاً إنسياً ولا كلاسيكياً ولا رومانسياً أو حماسياً، وإنما فارقت هذه العودات كلها، إذ رأت أن أفضل السبل للتعلق بأصالة البدء الإغريقي ما كانت «استنساخه»، وإنما هي «تحويله» تحويلاً أصيلاً، وما كانت «تجديده» أو «ترميمه» أو «إحياءه» و«بعثه»، وإنما «محاورته»، وذلك بالوقوف عند «لا مفكره»[١٧٩].

أكثر من هذا، لئن ارتفعت، في العصر الحديث، دعوات إلى عودات، فإنها كانت عودات متباينة: هذان مفكر وشاعر ـ هيغل وهولدرلين ـ عادا معاً إلى «الفكر الصبيحي» ـ هرقليطس ـ لكن شتان بين العودتين. فهيغل كان شأنه إن نظر إلى الخلف، فكان أن سد الطريق وأغلق المنفذ، بينما هولدرلين استشرف المستقبل، فكان أن بالضد مما فعله هيغل، فتح السبيل[١٨٠]. وبالجملة، ما كان هايدغر يستهدف أبداً العودة إلى ما صار يعرف بوسم «ثقافة الماضي». ولعل هذا هو سبب محاربة هايدغر كل النزعات الإحيائية، أنى كانت، وذلك بوصفها قامت على «الحساب مع الماضي»، فحاولت «تحيينه» و«استحداثه» بطلاء مأخوذ من الحاضر[١٨١]. فقد تحصل من هذا، أنه ليس يعني «استذكار البدء» «إعادة إحياء القدامة الكلاسيكية»[١٨٢]؛ على نحو ما أراد بعض الرومانسيين من أمثال غوته إحياء القدامة الكلاسيكية إحداثاً صنعياً وإحياء افتعالياً[١٨٣].

---

(١٧٧) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 235.

(١٧٨) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 354.

(١٧٩) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 268.

(١٨٠) Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de l'allemand par Gilbert Kahn; présentation du traducteur, classiques de la philosophie (Paris: Gallimard, 1967), p. 134.

(١٨١) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 20.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٨٣) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 123-124.

إنما شأن «الخطوة إلى الوراء» أن يحكمها المبدأ القائل: إن ما صرنا بحاجة إليه، صار لنا فكراً غريباً. ولذلك، فإنه لا بد من أن «نغترب» حتى «نألف»، ولا مفر من أن «نستوحش» حتى «نستأنس». وكأن لسان حالنا يردد قول أبي حيان التوحيدي: «يا هذا اغترب في وطنك، واستوطن غربتك»! أوَليس «أغرب الغرباء من كان غريباً في وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيداً في محل قربه»؟ فما هو ضروري لنا وحاجيّ، صار لنا غريباً بعيداً. ومسيس الحاجة هذا، ما كان حاجة إلى عصر بعينه أو قرن بذاته، وإنما هو الحاجة إلى تجاوز ألفي سنة من الميتافيزيقا. فالحاجة إلى العودة إلى الوراء حاجة إلى العودة إلى الفكر الغربي عند بدئه، وذلك قبل أن تتمكن منه الميتافيزيقا كل التمكن وتعتمل فيه وتفعل. معنى هذا، أن الحاجة إلى الخطو «الخطوة إلى الوراء» لا يمكن أن تتم بهدي من «النزعة التاريخية» (L'historicisme) التي من شأنها أن تقوم على إرادة «تحيين الماضي» و«تفسيره» في ضوء ما سبقه؛ وهي بذلك لا تفعل سوى أن «تحتمي بالماضي»، باحثة فيه عن سند للهروب من الحاضر. فبالنسبة إلى هذه النزعة، فإن «الصلة بالماضي» هي دوماً «صلة إحياء» متعلقة بادعاء «رؤية قيامية أخروية» مرتهنة بها[١٨٤]. وما من نزعة تاريخية إلا من شأنها أن «تحسب» المستقبل و«تحتسب» بدءاً من صور الماضي التي يمدها بها الحاضر. ومن ثمة، فهي، على التحقيق، تدمير دائم للمستقبل وللصلة التاريخية بالمصير[١٨٥].

ومثلما استبعد هايدغر إعمال الروح التاريخانية في التعامل مع البدء الأول، فإنه استبعد أيضاً ما سماه «النزعة الحداثية» (Le modernisme). ذلك أنه لئن تبدت هذه النزعة بما هي نقيض المنزع التاريخاني، فإن ذلك ما كان إلا الظاهر. إذ الشأن فيها، بدورها، ألا تنظر في الماضي إلا باعتبار قيمته للحاضر. والمستقبل لديها حاضر واقع، وذلك لدرجة أنه يمكن اللجوء إلى رسومات وتخطيطات تجعله «ينضبط» و«ينحسب» على جهة اليقين. فليس عندها التعلق بالمستقبل بأمر ذي بال، إن لم يكن، بمثل ما أرادته هذه النزعة، امتداداً لحاضر متجمد. وإن هذا المنزع لينتهي إلى الاستبعاد إلى

(١٨٤) Martin Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édité par Hildegarde Feick, classiques de la philosophie (Mayenne: Gallimard, 1977), p. 289.

(١٨٥) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 393-394.

الحاضر وقد فُهم بأسوأ أنحاء الفهم. وما كان البديل هو «التفسير التاريخي» ـ الذي من شأنه أن يظل قريباً من الحاضر ملتصقاً به ـ تفسيراً لماضٍ ولّى، وإنما هو إجراء «خلاف تاريخي» مع ذاك الأمر الذي حدث عند البدء، والذي هو، بسبب ذلك، ما مات، ولا ولّى، وإنما هو ما زال يفعل، ولا يني يحضر(١٨٦).

إن خطو «الخطوة إلى الوراء»، معناه رجوع القهقرى إلى «القرار» الذي اتُّخذ بدءاً؛ وذلك لا بقصد «تقليد» الأمر القديم، أو «تجديده»، أو «بعثه»، أو «إحيائه»، وإنما بغاية فهم مصدره ودركه بأحسن الفهم وأجل الدرك، وبالتالي استشراف المستقبل؛ أو كما قال شارح هايدغر الأكبر جون بوفريه (١٩٠٧ ـ ١٩٨٢): العودة إلى نبع النبع نفسه(١٨٧). وإن العودة إلى «نبع النبع» العودة هذه لا تعني «تقديسه» كأنه جوهر مكنون، وإنما بالضد من ذلك، هي «تأزيمه» أفادت؛ أي الوقوف على «الهوة السحيقة» الذي قام عليها ونهض وصار تاريخاً وتحققاً؛ بمعنى الوقوف عليه بما هو ميراث من شأنه أن يُجتاز ويُعبر ويُتجاوز (Tra-dition)؛ أي التلبث عنده من حيث هو أمر من شأنه أن يُنقل وأن يتم اجتيازه وعبوره(١٨٨). وقد لخص هايدغر مشروعه الفكري، بأكمله، في عبارة جامعة مانعة: «استذكار البدء، واتخاذ القرار حول المستقبل». والمترتب عن هذا، أنه لئن كان الفكر الإغريقي لنا بدءاً، فإنه لا يمكن أن نعتبر هذا البدء «أنموذجاً كلاسيكياً» لنا نحتذيه ونقتدي به وننسج على منواله، كما رامت الابتدار إلى ذلك مختلف النزعات الإحيائية(١٨٩). فقد تحصل، أن الخطوة إلى الوراء تستلزم إجراء «حوار عميق مع بدء تاريخنا»، أو إحداث «حوار جوهري مع الأمر البدئي»؛ أي المحاورة مع ذاك الأمر المهيب الجلل الذي كان قد تقرر «بدءاً»، وحدث أن صار لنا «مصيراً»(١٩٠).

وهذا الخطو الخطوة إلى الوراء ـ التي هي استذكار ـ من شأنه أن يبين، أول ما هو يبين، عن «حدود اليونان». وحدودهم، على الجملة، تتمثل في أنهم ما انتبهوا إلى كينونة الكائن قط؛ أي أنهم أهملوا النظر إلى ذلك

---

(١٨٦) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 289-290.

(١٨٧) Beaufret, *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, p. 67.

(١٨٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 27.

(١٨٩) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 62.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.

الحضور الذي هو انفتاح بلا انغلاق. ولم يتنبهوا إلى الكينونة بما هي كينونة؛ أي إلى الكينونة في انفتاحها وامتلائها وإبذالها وإفضالها. وهم وإن لمحوا وراء الكائن المنجلي انجلاءه، وأبصروا وراء الكائن المنفسح انفساحه، فما قدّروا الانفساح حق قدره، بل بقي لهم أمراً غير مُفَكَّرٍ فيه[١٩١]. بمعنى آخر وبحسب الصيغة التي قدم بها هايدغر نفسه في أيلول/سبتمبر ١٩٤٦: ما رفع اليونانيون الكينونة إلى مستوى موضوع النظر (Thème)[١٩٢]. فهم، وإن كانوا قد أنصتوا إلى نداء الكينونة، ما سمّوه ولا فكروا به بما هو كذلك[١٩٣]. وكذلك بقيت عنهم كينونة اللغة أبداً أمراً مستتراً، فما أفلحوا قط في إبانتها واستشكالها، وذلك على الرغم من أن قولهم كان مداره عليها[١٩٤]. وما أفلحوا في النظر إلى اللسان بدءاً من «الكينونة»، وإنما اقتصروا على النظر إليه بدءاً من «العبارة»؛ فكان أن ظل تصورهم لكُنه «اللغة» تصوراً خارجياً شبيهياً[١٩٥]؛ بمعنى أنهم فهموا فعل «التسمية»، بما هو كنه اللغة، من حيث هو «العبارة»؛ أي إظهار شيء ما بما هو كذلك. وكان عليهم، مثلما فعل هولدرلين، أن يدركوا فعل «التسمية» بما هو «نداء» و«تلبية». ولهذا، فإنه ما كان لديهم تصور شعري للغة. أكثر من هذا، إن تصورهم لشأن «القول»، بما هو «العبارة»، هو الذي جعل الولوج إلى فهم كنه «الشعر» أمراً صعب الملتمس[١٩٦].

ولذلك قال هايدغر: «إن كنه الحقيقة، من حيث عنت الألثيا، بقي أمراً غير مفكر به في الفكر الإغريقي»[١٩٧]. ثم إنهم حتى وإن وسموا صلة الإنسان بالكائن الحاضر بصلة «اللاانحجاب» αλεθεια (Alethea)، فإنهم وإن سموا الشيء ما فكروا به، بل هم غيبوه. ولذلك ما أدركوا الحقيقة على حقيقتها؛ أي بما هي عدم انحجاب الشيء عنا[١٩٨]. أكثر من هذا، لئن سمّوا «الألثيا» التسمية، فإنهم أدركوها بدءاً من مدار «المنطق» (اللوغوس).

---

(١٩١) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 125.

(١٩٢) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 256.

(١٩٣) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 165.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(١٩٥) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 277.

(١٩٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 425.

(١٩٧) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 55.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

وهذا الفهم هو الذي منع عنهم وحجب فهم الحقيقة بما هي انكشاف وانفساح[١٩٩].

معنى هذا، أن «حدود اليونان» تمثلت في قضايا فكر هايدغر الثلاث: الكينونة، والحقيقة، واللغة. وإن تجاوز هايدغر للإغريق ظهر في دعوته إلى «تجاوز حتى تجربة الإغريق للكينونة، وذلك نحو تجربة أكثر أصالة»[٢٠٠]، وفي فهمه «الحقيقة» بما هي تجربة «الألثيا»؛ أي «لا انحجاب الكائن في انفتاحه»؛ وبذلك ارتأى أنه يمكن «تجاوز تجربة الإغريق نفسها»[٢٠١]. كما أن تجاوزه لتصور «اللغة» تم بدءاً من النكوف عن قرن اللغة باللوغوس ـ وبالتالي تصورها تصوراً ذاتياً ـ وبالضد مما مال إليه الإغريق، اعتبار اللغة مسكن الكينونة الذي إليه تسكن. ولهذا، فإن هايدغر اعتبر أن «شأننا ألا نعود إلى الفهم الإغريقي للغة بما هي لوغوس، فنقرنها بالمنطق»[٢٠٢]. ولهذه الاعتبارات كلها، فإنه لما طُرح السؤال على هايدغر حول إمكان «إحياء» الفلسفة اليونانية، أجاب بالنفي القاطع، بل اعتبر هذا «الإحياء» أمراً مستحيلاً، وأنه لن يكون لنا عوناً بأي حال من الأحوال. ذلك أن تاريخ الفلسفة الإغريقية السري كَمن، منذ البدء، في كونها لم تبق مطابقة لكنه «الحقيقة» الذي ظهر في لفظ «الألثيا»؛ ومن ثمة زاغت عن مسارها، وتعلقت هي بالمنطق أيما التعلق[٢٠٣].

ولهذه «الحدود» كلها، اعتبر هايدغر أنه لئن كانت ثمة «دفعة» دفعت الإغريق نحو الكينونة، فإنه شأن هولدرلين الشاعر اهتم بالدفعة ذاتها؛ أي بمنبع الفكر ومظانّه، وذلك أكثر مما اهتم بالإغريق أنفسهم. فلئن كان الإغريق هم الشعب الذي يستحيل أن نفكر في تاريخ الغرب من دونهم، فإنهم كذلك الشعب الذي يلزم «القفز» عنه إلى منبعه[٢٠٤]. إلا أن هذا «المنبع» ظل شأناً «غير مُفَكَّر به» عند الإغريق أنفسهم. ومن ثمة، فإنه لزم أن نكون أشد «أصالة» من الإغريق؛ أي أن نفكر في «الأصل» الإغريقي نفسه،

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(٢٠٠) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 182.

(٢٠١) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 304.

(٢٠٢) Heidegger, *Questions I et II*, p. 343.

(٢٠٣) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 55.

(٢٠٤) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 190.

وأن نغرف من «النبع» ذاته. ولئن كان ما من نظر حق إلا وهو نظر إغريقي الأصل، فإنه ما عاد أبداً بإمكان الناظر، بأحق النظر وأجده، أن يبقى إغريقياً، ولا بإمكانه أن يصير إغريقياً؛ إذ عليه أن ينفذ إلى النبع نفسه، وألا ينظر في الانجلاء الذي اكتشفه الإغريق، وإنما في الفسحة التي سمحت بهذا الانجلاء؛ أي أن يقفز إلى الكينونة(٢٠٥). فخطو الخطوة إلى الوراء، إنما يعني «تجاوز حتى الإغريق أنفسهم». إذ هم ما فكروا بالكينونة، ولا وضعوها موضع سؤال. وليست العودة إليهم بذات معنى، إلا بما هي عودة إلى الكينونة ذاتها(٢٠٦).

وإن «القفز» إلى الكينونة قفزاً، هو ما يسميه هايدغر (التجربة) (Erfahren)، أو بالأحرى التهييء للتجربة بمعناها القوي الذي يفيد «الابتلاء» و«الامتحان». هنا تفقد كل المفاهيم العقلية دلالتها. إذ ما عاد المطلوب «النظر»، وإنما «إصاخة السمع»، ولم يعد المرجو «التمثل»، وإنما «ملاقاة الشيء»، ولم يعد الأمر متعلقاً بأمر «الفعل»، وإنما صار منوطاً بشأن «الانتظار». وإن اليقظة للحدث لا يلزم أن «يستدل» عليها، وإنما أن «تعاش» و«تخبر» و«تمتحن». غير أن «التجربة» هنا ما كانت لتفيد معنى «التجربة الصوفية»، بمقاماتها وأحوالها ومداركها ومنازلها. فما كانت هي فعلاً استشرافياً حتى تكون خبرة صوفية. ذلك أن اليقظة للحدث والإقامة فيه أمر من شأنه أن يخبر بما هو قفز في ما وراء مدار نسيان الكينونة. فهي إذاً «تجربة مفكرة» لا «تجربة صوفية»(٢٠٧). وبالجملة، لئن بلغ الفكر الحديث المبلغ الذي صار فيه عاجزاً حتى عن التفكير بشقائه وحاجته، فإنه لما يميد كل شيء ويخسف، يمكن حينها أن يتبين في ذلك مجيء زمن الفلسفة(٢٠٨). وهي تجربة فكرية تستلزم تحقق شروط ثلاثة.

ثامناً: شروط البدء الجديد

أول هذه الشروط الشارطة لتحقق بدء جديد **إصاخة السمع** إلى نداء الكينونة. ذلك أنه بعد الذي حدث في الأزمنة الحديثة وما صار من أمر

---

(٢٠٥) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 125.

(٢٠٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 455.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥، و Heidegger, *Acheminement vers la parole*, pp. 163-165.

(٢٠٨) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, p. 76.

استكراه الكينونة، صار نداء المصير لا يسمع؛ أي أنه صار نداء مصمتاً لا مصوّتاً، وصار الإنسان لا يصغي إلى هذا النداء؛ أي أنه صار أصمَّ أطرش. ومن ثمة، ما عاد بمكنته أن يستجيب لنداء الكينونة، ولا أن يصغي إلى تمنّعها. أكثر من هذا، إنك لتجدنه يحاول تجنب الإصغاء، وذلك بطلب غزو الكائن في فورة محمومة[٢٠٩] يعقب فيها الغزو الغزو ويتلو فيها الاكتشاف الاكتشاف بما من شأنه ألا يتناهى. والحال أن ذلك الصوت الصموت هو الصوت الذي مسمعه صعب الملتمس. هذا مع سابق العلم أن الكينونة أقرب إلينا مما نتصور. بيد أن «التقليد الغربي»، بما هو تقليد بصري، ما أمكنه أبداً أن يدرك ذا القرب. والسبب في ذلك، تعلق هذا التقليد بالواقع التعلق أشده، وإحكامه النظر إليه النظر كله، بما حجب عنه النظر إلى غيره. وما زال الإنسان الغربي ينظر في الواقع فيراه قريباً، فإذا به يعمى بصره عن رؤية ما هو أقرب إليه من الواقع القريب منه؛ نعني كينونته[٢١٠]. أوليست الكينونة ظاهرة في كل شيء، وأن الذي حجبها شدة قربها وشدة ظهورها؟ وأن حقيقة القرب هي أن تغيب في القرب عن القرب لعظيم القرب؟ وأنه لا شك في أن شدة القرب توجب الخفاء؟ والحال أنه لطالما نبه هايدغر إلى مخاطر اتباع التقليد الغربي المغلب للإبصار على الإصغاء. ألَا تراه قد نبّه في تعليقه على أمثولة الكهف: «يلزم أن نلاحظ أن حاسة النظر كانت لها الميزة عند الإغريق على بقية الحواس في درك الكائن»[٢١١]، وقال في كتاب **الكينونة والعدم**: «كان تقليد الفلسفة، منذ البدء، موجهاً، توجه امتياز، على «النظر» من حيث هو طريق التماس الكائن والكينونة»[٢١٢]. حتى أنطولوجية أفلاطون قال عنها: «نحن نعلم أن أفلاطون ـ واليونان بعامة ـ كان يدرك فعل المعرفة بما هو فعل نظر. ألَا إن المعرفة عند اليونانيين نظر»[٢١٣]، وحتى أنطولوجية أرسطو ما طلب لها الاستبراء، فهي عنده، إذا ما تؤمل أمرها، ظهر أنها بنيت على لذة

---

(٢٠٩) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 233.

(٢١٠) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 115.

(٢١١) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 123.

(٢١٢) Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. de l'allemand par François Vezin; texte établi d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (1re partie) et Jean Lauxerois et Claude Roëls (2e partie), bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 1986), p. 192.

(٢١٣) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 126.

النظر وأديرت عليها، وأنها أثبتت الميزة للنظر على سائر الحواس(٢١٤). ناهيك عن استناد فلسفة أوغسطين إلى مبدأ: أنظر، وإدارة كل الحواس على النظر(٢١٥). ضداً على أولوية النظر هذه يذكرنا هايدغر، بدءاً، بأن: «الفكر هو، أولاً وقبل كل شيء، إصاخة سمع»(٢١٦).

ثاني الشرائط؛ **التأمل**. والحال أنه لئن كان قد تحدد الإنسان بما هو كائن مفكر، فإن هذا المفكر قد يتعلق بالكائن، من حيث هو كائن، فيصير الفكر ناظراً في الكائن، ناسياً أمر الكينونة ـ ذاك هو النظر الميتافيزيقي. وقد يتعلق الفكر بالكينونة، فيصير الكائن المفكر، على التحقيق، كائناً متأملاً ناظراً ـ وذاك هو الفكر الذي يسعى إلى تجاوز الفكر الميتافيزيقي. وشأن هذا الفكر، سلباً، أن لا يقف عند كنه الأمر الشبيهي، وإنما أن يستكنه كنه الميتافيزيقا وكنه العدمية؛ وإيجاباً، أن يتأمل في الكينونة. وما فتئ هايدغر يدعونا إلى إعمال تأملنا في الكينونة. وما كان هذا التأمل عنده بالنظر المتفائل ولا المتشائم، وإنما هو التأمل اليقظ(٢١٧). وليس هذا «التأمل» من معهود التأمل بشيء. فهو تأمل «جذري»، وذلك بما قام عليه من القطع مع طرق «التمثل» السائدة، ومن بغية إحداث «ثورة» في الصلة بالكينونة(٢١٨). ولن يتحقق له ذلك إلا بالقطع مع «النظر الحيسوبي»، الذي هو، على التحقيق، تَعَمُّل لا تأمل، فيدع وراءه معقولية الحساب والبحث عن الفاعلية بأي ثمن.

وإن من شأن هذا «الفكر التأملي» أن ينهض ضد «الفكر الحيسوبي» المخطط الذي هو، على التحقيق، «غياب الفكر». وبالفكر التأملي هذا، يمكننا «تجاوز الميتافيزيقا»، وذلك لا بالرقي فوقها بغاية إتمامها، وإنما بالضد من ذلك؛ أي بالنزول إلى أقرب قريب؛ أي إلى كنه الإنسان ذاته أو إنسية الإنسان الإنساني (Humanitas de l'homo homanus)، واستعادة كنهه الذي سلبته منه الحداثة، إذ صيرته «ذاتية» تقوم «تلقاء» العالم وتصيره لها «موضوعاً»(٢١٩). ولئن حق القول: إن كنه الإنسان المخصوص له هو كونه

---

(٢١٤) Heidegger, *Platon, «Le sophiste»*, p. 73.

(٢١٥) Heidegger, *Etre et temps*, pp. 218-219.

(٢١٦) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 164.

(٢١٧) Heidegger, *Concepts fondamentaux*, p. 59.

(٢١٨) Heidegger, *Questions I et II*, p. 194.

(٢١٩) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 113.

كائناً مفكراً، فإنه لزم إنقاذ هذا الكنه المفكر، وذلك بإيقاظ الفكر على الدوام[٢٢٠]. والحال أن هذا الفكر «فعل» (Handeln)، وذلك بما يتضمن من دلالة مد يد (Hand) المساعدة لكنه الكينونة؛ أي إعداد المجال لكنه الكينونة وسط الكائن الذي يسمح له بأن يجلي نفسه في اللسان؛ أي أن يتجاوب مع كنه الإنسان. وما هذا التجاوب سوى الفكر نفسه[٢٢١]. وإن هذا الفكر، وقد قطع مع الفكر التمثلي، لسمته الأساسية هي انتظار انجلاء فسحة الكينونة.

ثالث حيثيات إعداد بدء مستأنف، هو **الانتظار**. والحال دعوة هايدغر إلى الدازاين الحديث بقبول واقع نداء «الاستعقال» (التقنية) قبولاً «رواقياً»، أمر ما تم تفهمه أبداً على وجهه الأحق ولا استساغته كل الاستساغة، وإنما نَبَتْ عنه الأذن ومجّته المسامع... وإنه لأمر صعب الملتمس تَقَبُّلُ الدعوة إلى «ألا نفعل أي شيء، وأن ننتظر فحسب»[٢٢٢]. فالدعوة إلى «أن لا نفعل أي شيء ضد واقع الحال»، بينا الزمن زمن قرارات سرعى تتخذ وأمور مستعجلة لا تؤجل، أمر عجب. أكثر من هذا، أوَليس فيه انهزام وتخل وإكسال وعجز ويأس؟ غير أن معنى: «أن لا نفعل شيئاً»، لا يعني: «أن نبقى مكتوفي الأيدي وحائرين سادرين شادهين تائهين»، لا ولا يعني: «أن نهرب من الواقع الهروب أشده»؛ لا ولا بالضد: «أن نتهافت على الواقع»، وأن: «نحاول تغييره التغيير الإرادي السريع»، و«أن نتخذ إجراءات مستعجلة لإنقاذ الحضارة المهددة»[٢٢٣]. فهو ليس يعني لا السلبية، ولا الفعلية، وإنما يعني أموراً عن هذين الأمرين بمعزل؛ نعني مساءلة «الدازاين» عن كنهه. ذاك هو ما يسميه هايدغر «تحرير الدازاين في الإنسان»[٢٢٤]. إنما الانتظار هنا ـ والذي يتخذ أحياناً اسم «السكينة» أو «السكون» أو «الحِلم» أو «الطمأنينة» أو «رباطة الجأش» (Sérénité) ـ انتظار للشأن المنفتح الذي يكني عنه هايدغر باسم «الأمر الممتد الشاسع الحر»؛ أي انتظار أن تنفتح لنا الكينونة من ذاتها، وأن تستبد بنا وتستأثر. وإن الصلة بهذا «الشأن الشاسع الحر الممتد» هي بالذات ما يسميه «الانتظار». فمعنى «أن ننتظر»، هو أن نلتزم في انفتاح الكينونة وانفساحها، وأن نترقب إفضالها

(٢٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٢٢١) المصدر نفسه، ص ٣١٣.
(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥٣.
(٢٢٣) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 259.
(٢٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ و٢٥٩.

وإبذالها[٢٢٥]. ولا يفهمن من هذا الأمر، أن الإنسان هو «الفاعل»، وإنما الكينونة هي ما يحملنا على الانتظار؛ أي على علاقة «التمالك» و«التنامي» التي تربطنا بها. إن كنه الإنسان ليكمن في كونه «ذاك الكائن الذي ديدنه أن ينتظر»؛ أي ذاك الذي الشأن فيه أن «ينتظر كنه الكينونة إذ يحفظ في الفكر». وحده متى كان الإنسان، بما هو راعي الكينونة، ينتظر حقيقة الكينونة، بما الانتظار حفظ لها، يمكنه حينها من أن يترقب مجيء الكينونة، وذلك من غير أن يكون هذا الترقب مجرد فضول[٢٢٦]. والحال أن هذا التحقق الجديد لكنه الإنسان شاهد على «سقوط الحيوان العاقل». وهو سقوط يتضمن نهوض سمات ثلاث للإنسان: الإنسان هو «الباحث عن الكينونة»، وهو «راعي حقيقتها»، وهو «الساهر على هدء مرور آخر إله». قد تحصل بهذا، أن الشأن في الإنسان هو أنه الباحث الراعي الساهر[٢٢٧].

وما كان «الانتظار» ليفهم هنا إلا في إطار رغبة هايدغر في التحرر من الإرادة وفكر الإرادة. وإن حال هايدغر كحال ذلك المتصوف العربي الذي أخبر عن نفسه أنه قيل له: ما تريد؟ فقال: أريد ألا أريد! وإن هايدغر لدائم الحديث عن «التنازل» و«التفويض» و«التقويض»؛ بما يعطي الانطباع للإنسان العادي بضرب من السلبية، وما هي بسلبية، إنما هي سكينة وشكيمة ورباطة جأش وحِلم وطمأنينة[٢٢٨]. فبلا انتظار ـ عنينا انتظار أن تجدد الكينونة نداءها إلينا، وأن نفكر بها حق التفكر ـ ما كان ثمة نظر. وليس يعني «الانتظار»، هنا، «الكف عن النظر»، وإنما معناه، بالضد من ذلك، هو أن نفحص في «الشأن غير المُفَكَّرِ فيه». وما كان «الانتظار» هنا «انتظار عزاء» ـ فهذا انتظار من شأنه أن يُخلّ بكنه «الانتظار»، وأن يسلمنا إلى الاستسلام[٢٢٩]. لا ولا كان «الانتظار»، هنا، «رجاء» أو «أمنية»؛ وذلك لأن في فعل «الرجاء»، أو في حفظ «الأمل»، ثمة دوماً التعويل ـ «الحساب» ـ على شيء ما، بينما «الانتظار»، بالضد من ذلك، ليس فيه سوى موقف «القبول». ولا رجاء إلا

---

(٢٢٥) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 163.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٢٢٧) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 620.

(٢٢٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 152.

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

وهو يتضمن معنى «الاهتمام بالأمر». أما شأن «الانتظار»، فهو «القبول» في إطار من «السكينة» و«رباطة الجأش»، وما كان الأمر بالتظني ولا بالتمني. وفي الرجاء لحظة «فعل»، وفي الانتظار لحظة «تحفظ». ومن شأن الرجاء والأمل أن ينعشا دوماً أوهاماً جديدة، وأن يعللا النفس بواهم الأماني. أما «الانتظار»، فإنه موقف سكينة وطمأنينة بلا «تعويل» أو «عد» أو «حساب»، وموقف سكون وقبول، هو عن تمنية النفس أوهم الأماني بمعزل ومنأى(٢٣٠). وقد أقام هايدغر خطاً فأصلاً بين مدلول «الانتظار» (Warten) ومدلول «الرجاء» (Erwarten). فما كان الانتظار، على التحقيق، لينتظر شيئاً، ولا كان من شأنه أن يدعي تملك شيء أو تنظيمه، ولا هو قام على أي حساب أو ضبط ـ على خلاف «الترجي» ـ وإنما هو على «الإفقار» نهض. والحال أن الانتظار الخالص من كل هذه الأوجه المتمنية، إنما يستجيب لحدوث خالص بدوره، وبدو، وتبدٍّ. ومن ثمة، فهو يتضمن صلة بالعالم جديدة غير صلة القوة التي سادت لحد الآن(٢٣١).

وقد ارتبط مفهوم «الانتظار» هذا بتصور هايدغر لدور «المفكر». وعنده أن «أمور الفكر أمور مخصوصة جداً»، و«كلمة» ـ أو قل بالأحرى: «كَلِمُ» ـ المفكرين لا سلطة لها ولا سطوة. ثم إن ما كانت لها دواع اشتهار «كلمة» المؤلفين؛ أي الكتّاب. فشأن المفكرين الأحقاء خمول الذكر لا الاشتهار. وكأن لسان حال المفكر دائم الدعاء: «اللهم أسألك خمول الذكر». إن كلمة المفكرين، أو بالأصح كلمهم، تفتقر إلى الصور البيانية المؤثرة، وإلى أشكال العبارة الجذابة. غير أن هذا لا يمنع من أن يكون للفكر أثر في الواقع. وليس هذا الأثر ذا صلة بالفاعلية، وإنما هو إهواء بالعالم إلى عمق الهوة، وصعود به إلى نور الشفافية في الآن ذاته(٢٣٢). فما كان بمكنة الفلسفة أن يكون لها أثر مباشر من شأنه أن يغير حالة العالم الحاضرة(٢٣٣) ـ هذا العالم الذي صار محكوماً بالعلم وقد أصبح تقنية(٢٣٤). وما كان للفكر أن «يتسبب» في تغيير حالة العالم(٢٣٥). ففي

---

(٢٣٠) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, p. 208.

(٢٣١) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997),» p. 680.

(٢٣٢) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 278.

(٢٣٣) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 260.

(٢٣٤) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 288.

(٢٣٥) Heidegger, *Ecrits politiques: 1933-1966*, p. 261.

مجال الفكر، ليست ثمة قرارات ذات سلطة تتخذ[٢٣٦]. لكن، «أن نفكر»، ليس معناه «ألا نفعل شيئاً». فشأن الفكر أنه «فعل» في «حوار» مع العالم بما هو «مصير»[٢٣٧]. ومثلما من شأن الإله ألا يعين إلا أولئك الذين يعينون أنفسهم، فكذلك هي الكينونة من أمرها ألا تعين إلا الفكر الذي يعين نفسه؛ وذلك بمعنى أن شأن الفكر أن يأتي من الأمر نفسه الذي نفكر به[٢٣٨]. فدور الفكر، الدور «المتواضع» هذا الذي يرتئيه هايدغر، إن تؤمل بأحق التأمل، ظهر دوراً عظيماً جليلاً مهيباً.

لقد سبق أن تحدثنا عن دور العلم بما هو «المتحكم» في الكائن «الآن»، ونبهنا إلى أنه ما كان من شأن العلم أن يفكر بكائنه، وإنما ديدنه أنه يعطاه بدءاً أو بقرار بدئي. والحال أن المفكر أو الفيلسوف هو الذي قيّض له وقدر أن «يتخذ» هذا القرار البدئي الجليل المهيب. فما كانت المعرفة الفلسفية لتجر أذيالها دوماً وراء التمثلات العامة السائدة عن الكائن المعلومة للعلم، وإنما الأمر، بالضد من ذلك، شأنها أنها المعرفة التي تضرب بجذورها نحو الشأن الأبعد والأعمق، فاتحة بذلك مجالات مستحدثة وآفاقاً جديدة؛ نعني أن من شأنها استفتاح «كنه الكائنات» الذي ما فتئ يستر ويستتر. ولهذا، فإنه يستحيل أبداً تثمير هذه المعرفة بالفعل العملي المباشر. وما من فعل لها إلا الفعل غير المباشر: إن التأمل الفلسفي تأمل مستشرف فاتح للآفاق مقدم للمعايير. بحسب هذا الاعتبار، فإن من شأن الفلسفة أن تحكم طريق سير كينونة الإنسان التاريخية حكماً قبلياً مسبقاً وبمنأى عن كل مطلب نفع. إن أمر الفلسفة أنها علم بلا منفعة مباشرة. ومع ذلك، فهي معرفة بكنه الأشياء. وإن كنه الكائن ليبقى دوماً الأمر الذي يحتاج إلى مساءلة. وهذه الحاجة تسدها الفلسفة، لا مسد الفكر الذي يحسب والذي يبحث عن المنفعة والمصلحة، وإنما الفكر الذي يغترب عن هذه الأشياء ويخلق الإحساس بغربة الكائن الذي يسمح بمساءلته[٢٣٩].

وبالجملة، ما كانت هذه الأمور مجتمعة ـ «الانتظار» و«التفكر» ـ إلا «تهييئاً» أو «إعداداً» أو «تحضيراً» للبدو الجديد. غير أن هذا الإعداد يتقاسمه

---

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
(٢٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.
(٢٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

مجالان: مجال الفكر، ومجال الشعر. وهو إعداد «تهييء» للمجيء، لا إعداد «استقدام» للبدو: إعداد بالفكر؛ عنينا به «الفكر الوفي» الذي ليس من شأنه أن يخلق موضوعه أو ينشئه، على نمط الفكر التمثلي والديني، وإنما الفكر الذي من شأنه أن يهيئ الشروط ويعد الإنسان ليصير قابلاً لتلقي الأمر واستقباله[٢٤٠]. فدور «الفكر» هنا «الإعداد» و«التهييء»، لا «الفعل» ولا «التأسيس»؛ أي أن دوره «إيقاظ همة الإنسان إلى ترقب بدو ممكن». وإن هذا «الإعداد» من شأنه ألا يتم إلا بإعادة النظر في إقامة الإنسان في العالم بين الكائنات.

١ ـ الإعداد للبُدُوِّ فكراً

تلك تجربة مهيبة يعبر عنها هايدغر بتجربة «الرابوع» (Quadriparti). ولئن كان «البدو» المنتظر هو ما به يتحقق تملك الإنسان لكنه الكينونة وتملك الكينونة لكنه الإنسان؛ أي «التمالك» أو «التملك المشترك» أو «الانتماء المتبادل» (Ereignis)، فإن ذلك ليس من شأنه أن يحدث إلا في إطار شكل «رباعية العالم»؛ نعني تجربة فكرية من شأنها أن تدرك «الشيء» في موقعه بين «الإنسان» و«الآلهة» و«الأرض» و«السماء»[٢٤١].

وإن هايدغر ليجلي عن مفهوم «الرابوع» هذا، الذي تعكسه «تجربة الفكر» لما بعد عهد الميتافيزيقا، بضرب مثال: «الجَرَّةِ». فالجرة، بدءاً، «شيء»، وما كانت هي، كما ادعى الفكر الحيسوبي، «موضوعاً» للتمثل أو الإنتاج. فلا مفهوم «التمثل»، ولا مفهوم «الإنتاج» ـ وهما المفهومان اللذان نهض عليهما الفكر الحديث ـ بقادرين على درك كنه «الجرة» بما هي «شيء»؛ أي في «شيئيتها»، ولا كان بالإمكان أن نستنبط «موضوعية» «الجرة» من «شيئيتها». فإن تبين أن «الجرة» ما كان لها أن تكون «موضوعاً»، فإنه ليس لها بالكاد أن تكون، كما تصورها العلم، «فراغاً ممتلئاً هواء ينتظر سائلاً». فهذا التصور، إنما من شأنه أن يلغي «شيئية الشيء»، وأن «يدمر الشيء بما هو الشيء»، وذلك حين يحوله إلى شأن «محسوب» و«مرصود». وبالجملة، إن من شأن أنحاء النظر هذه أن تبقي على «شيئية» الشيء ـ أي كينونته ـ مهملة

(٢٤٠) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 478.

(٢٤١) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

منسَّاة ومطرحة مغيبة. إنما كنه «الجرة» الحق، أنها ما يمكننا من سكب ما نهبه. وما يتم سكبه ـ سواء أكان ماء أم خمراً ـ إنما هو نتاج «زفاف» السماء والأرض. ففي حالة الماء تستقبل الأرض من السماء الغيث والندى وتستفيده عطاء وإفضالاً وندى: الماء واحد والزهر ألوان. وفي حالة الخمر تغذي الأرض الفاكهة وترسل عليها السماء خيوطها الذهبية. فقد تحصل بهذا، أن في كل سكبة ماء أو خمر تحضر «السماء» و«الأرض». ولما كنا نسكب للفانين ـ البشر ـ حتى يرووا صداهم، فإنه يحضر، هنا، «البشر» أيضاً. بيد أن السكب قد يقرب قرباناً للآلهة غير الفانية وينذر نذوراً، فتحضر بهذا «الآلهة» وتشهد. وذلك كنه «السكب» وأعلى مراتبه.

معنى هذا، أن في سكب ما في جوف «الجرة» ثمة حضور مشترك لرابوع: الأرض والسماء والإلهيون والفانون. وشأن «الأرض» أنها هي التي تحمل وتبقي وتثمر وتغذي، حافظة برعايتها شاملة الماء والصخرة والنبتة والبهيمة[٢٤٢]. ومن شأن «السماء» أنها هي رحلة الشمس وبدو القمر وتلألؤ النجوم واختلاف فصول السنة وظهور طلعة النهار وهدي الليل وآثار المناخ والطقس. . .[٢٤٣] وشأن «الإلهيين» أنهم أولئك الذين يحملون إشارات الآلهة وعلاماتها؛ فهم كالملائكة في الدين اشتق اسمها من الملك بمعنى «الرسالة»؛ فهم المرسلون[٢٤٤]. وقد تحقق أن «الفانين» هم بنو البشر، سمّيناهم كذلك لأنهم وحدهم لهم المقدرة على الموت والاقتدار[٢٤٥]. هذا مع سابق العلم، أن لا ذكر لأحد هذه الأقطاب إلا فيه استحضار للأقطاب الثلاثة الأخرى، بل إنهم، على رباعيتهم، يشكلون الأمر البسيط الواحد الذي سمّاه هايدغر (Das Geviert) (Le Quadriparti)[٢٤٦]. والحال أن الواحد منهم يعكس، كل بحسب سهمه، كينونة الأغيار. فكل يهب نفسه للأغيار. وبذلك ينزع نفسه عن نفسه وينبذل للآخر. ونزع «تملك الذات» هذا هو ما يعبر عنه هايدغر باسم «لعبة مرآة الرابوع». وهو المكنى عنه أيضاً بوسم «العالم» عنده. فلا يمكن تصور «العالم» إلا بانبذال هذه الأربعة انبذالاً متواطئاً مطرداً

---

(٢٤٢) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 176-177 et 212.

(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧ و٢١٢.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧ و٢١٢.

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ١٧٦ و٢١٢.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

مشتركاً، ولا يمكن تفسيره بأجزاء أو أسباب، وإنما بالجملة والكلية[٢٤٧].

والحال أنه في عملية «سكب ما في جوف الجرة» لا يحضر الرابوع وحسب، ولا يحفظ، وإنما هو يجلي عن كنهه ويبين. وإن من بساطة كينونة هذا شأنها أن يدير القطب من الأقطاب وجهه إلى الآخرين ناظراً معتبراً. فلا كينونة للجرة إلا بما هي الجملة أو الجماع أو الألفة. و«كينونة الجرة» إن هي إلا جماع ما يسكب ويوهب. وبذلك هو يجمع ويحفظ في حضور يدوم، حضور إن فُتِّشَ وُجد أنه ليس بشيء سوى تحقق الرابوع المتوحد في أنسه وبساطته. بهذا تنجلي «شيئية الشيء» حقاً، وذلك من حيث هي ما من شأنه أن «يجمع» و«يلم»؛ أي من حيث هي «الجاموع».

إن «تجربة الفكر»، هذه التجربة الجديدة، ما كان لها أن تجعل من «الجرة» «الشيء» المفكَّر به، على غرار الطريقة الرومانية في الاعتبار القاضية باعتبار «الشيء» (Res) ما من شأنه أن «يهم» و«يستدعي النظر»، فيكون له قضية نظر ـ أي القضية ـ لا ولا أن تصير «الجرة»، بضرب من النظر الوسيط، «الكائن» (Ens) على طريقة القرون الوسطى؛ أي «الشيء الحاضر». هذا فضلاً عن أن يكون لهذه التجربة أن تعتبر «الجرة» بضرب من الاعتبار الحديث ـ «الموضوع» (Objekt)؛ أي «موضوع» التمثل ـ الذي هو، على التحقيق، سليل الاعتبار الوسيط ووارث فضيحته في سوء الاعتبار. . إنما شأن «الجرة» ألا تكون «شيئاً» إلا بالقدر الذي يكون من شأنها أن «تجمع» و«تؤلف» ـ أي باعتبارها «الرابوع» أو «الجاموع» الذي تأتلف فيه وبه الآلهة والفانون والسماء والأرض. وما «كينونة الجرة» إلا الكينونة المنوطة بهذا «التوليف» و«الجمع»، به تبدي نفسها وبه تحضر؛ نعني الجمع بين أركان الرابوع الأربعة هذه وحفظها في وحدتها وبساطتها. وهي إذ تجمع، فإنها تقرب القرب الحق لا القرب التمثلي الباطل، وتحدث قرب البساطة لا قرب التعقيد. والحال أن هذا «الشيء» هو ما ينشدّ إليه الرابوع، وهو ما يجمع العالم. كذا هو حال «الأشياء»، على التحقيق، بوصفها مجال إقامة إطار «الأربعة». وكذلك هي كينونتها بما هي الشاهدة على الرابوع. وكذا هو العالم شأنه أنه جماع هذا الرابوع[٢٤٨].

---

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٢٤٨) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 24.

والحق أنه ما كان من شأننا أن ندرك «الشيء» حق الإدراك إلا حين ندركه بما هو «الشاهد على الرابوع»، وبما هو «الدليل على جماعه»؛ أي بما هو ما به يتحقق «العالم»(٢٤٩). هذا مع سابق العلم، أن «الجرة» ما كانت هنا إلا مثالاً. وهي مثال التواضع. وما يفتأ هايدغر يقدم أمثلة أخرى لبديل النظر السائد إلى الأشياء؛ شأن «العَبَّارة» و«العربة» و«الشجرة» و«البِركة» و«الجدول» و«الجبل» و«المقعد»، ومثل «القنفذ» و«الوعل» و«الفرس» و«الثور» و«المرآة» و«الكتاب» و«اللوحة» و«الإكليل» و«القرط». فهي أشياء ضئيلة صغيرة فانية، ولكنها ما كانت قط بموضوعات الفكر الحديث، وينبغي لها ألا تكون. ولذلك قال حكيم التواضع والافتقار: «إن ذاك الذي من شأنه أن ينشأ عن العالم وبالعالم **صغيراً ضئيلاً متفانياً**، هو ذاك الذي من شأنه أن يصير في يوم من الأيام شيئاً [**عظيماً جليلاً مهيباً**]»(٢٥٠). والحال أن مجيء كنه الكينونة، لا يكون إلا حين يظهر «العالم» بما هو «عالم»، وينجلي «الشيء» بما هو «شيء»(٢٥١). وعندما ينسى النسيان يظهر «العالم» بما هو حارس كنه الكينونة، ويتفتق برق العالم حيثما كان الشيء خارج كل حفظ واعتبار(٢٥٢).

والحق أن هذا النحو من النظر هو ما من شأنه أن يحفظ للشيء كينونته. وبالضد، فإن مبدأ «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاستخزان» (Ge-stell)، إذ يضع نفسه أمام «الشيء» يتركه، بما هو «شيء»، خارج كل حفظ ورعاية واستجارة، فلا يُؤويه أو يرفده أو يحميه. ومن ثمة، كان من شأنه أن يخفي عنا قرب «العالم» الذي يقترب منا في صورة «الشيء»(٢٥٣). أكثر من هذا، يعمل هذا الفهم الحيسوبي على جعل جماع الرباعي مخفياً عنا مرفوضاً منا مشوه الشكل غائباً(٢٥٤). وإن إنسان هذه الأرض لتتحداه هيمنة كنه التقنية الهيمنة التي لا حدود لها، وذلك بحيث يشتغل بالأشياء وينشغل بها وقد سيرها مخزونات منمطة موحدة، وتأكدت له بفعل حساب كوني رياضي، وصارت له قابلة للحساب حساباً كلياً تاماً بلا احتساب. وإن هذه «التألية» لتخفي عن الإنسان بدوّ

---

(٢٤٩) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 216.

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٢٥١) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 315.

(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

(٢٥٣) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(٢٥٤) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 230.

الرابوع. وإن صوت هذا الرابوع ما عاد يرن، وإنما انطمس بفعل من استكراه التقنية للشيء واستصناعه[٢٥٥]. والحال أن فكرة «الرابوع» هذه هي المقدمة إلى بدوّ «التمالك» بين الكينونة والإنسان (Ereignis). فلئن تبدى «العالم» بما هو «عالم»، وتبدى «الشيء» بما هو «شيء»؛ فإن ذاك هو الأمارة على مجيء كنه الكينونة ذاتها ومقدمه، وإن كان ما زال المجيء بعيداً والمقدم نائياً والنداء خافتاً[٢٥٦]. وإن «زفاف» السماء والأرض، واحتفاء البشر والآلهة به، لاحتفاء بالانتماء بين الكينونة والبشر، الانتماء الذي ما كان من شأنه أن يتناهى، والتشارك المزدوج الأصيل، والتمالك المتبادل. فمتى يحين وقت ذلك؟ وأي نوع من الوقت هو؟ ذاك أمر الشأن فيه أن يمتنع عن كل حساب وينحجب. وإنه لوقت انتظار وميقات[٢٥٧]. أَوَما كان صوت هذا الالتقاء الصامت الخافت أصعب صوت يمكننا سماعه؟ بيد أن للشعراء تحسسهم. فخذ بنا إليهم نستطلع منهم طلع هذا الأمر المهيب الجلل.

٢ ـ الإعداد للبُدُوِّ شعراً

ليس الفكر وحده هو من يَهُبُّ إلى الإعداد للبدو المنتظر، وإنما الفن بعامة والشعر بخاصة يفعل ذلك أيضاً. ذلك أنه لما ثبت أن «موقع الشعراء وموطنهم إنما هو في المستقبل»[٢٥٨]، كان شأن الشاعر لشأن المفكر قريناً. فهو رفيق دربه وخدنه وجليسه. إنه، مثله، منقّب عن الكينونة باحث، بل مقيم لها مشيد، وذلك حتى وإن توسل أساليب غير أساليب الفكر. ومثلما الفكر ميزة نخبة، كذلك هو الشعر. وإن الشاعر الحق الوحيد الباحث عن الكينونة المقيم لها ـ ذلك الذي جند طاقات القول الشعري لاكتشاف دلالات الكينونة وأبعاد حقيقتها ـ لهو، بلا منازع، هولدرلين الشاعر. ولئن حق أن بدء الفكر الغربي لدى اليونان قد مهد له الشعر وقدم، فلربما صار لزاماً على الفكر المستأنف أن يبدأ بأن يفتح للشعر منفسحاً، وذلك حتى يتمكن القول الشعري من أن يشدو من جديد[٢٥٩]. لكن، هلّا يزال الحديث عن الفن أمراً ممكناً بعد أن أعلن هيغل موته؟

---

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٢٥٦) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 315.

(٢٥٧) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 226.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٢٥٩) Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde-finitude-solitude*, p. 529.

الحق يقتضي منا القول، بدءاً، إن تأملات هيغل في موت الفن هي إحدى أشمل وأوسع تأملات حول كنه الفن ما شهد لها الغرب نظيراً ولا مثيلاً. فلئن كان هيغل قد قال: «بالنسبة إلينا، فإنه ما عاد الفن النمط الأعلى الذي به تتحقق الحقيقة»، ولئن أضاف: إنه وإن رق الفن واكتمل، فإن شكله لم يعد للروح المطلب الأعلى، ولئن أردف: إن الفن يبقى، بالنسبة إلينا، أمراً تم تجاوزه؛ فإن الناظر، بأحق النظر، في هذه الأقوال، يجد أن كل أنحاء معارضتها لم تستكنه حقيقتها على الوجه الأصح، ولا هي أدركت بُعد غورها بأوضح الدرك:

و**أولها** تلك التي قامت على الاعتراض عليها، وذلك بالتذكير أننا ما فتئنا نشهد بعد هذه التأملات ـ شتاء ١٨٢٨ ـ ١٨٢٩ ـ المدارس الفنية تعقب المدارس والفن يزدهر ويزهر. والحق أن هيغل ما كان أبداً بالمنكر أن يتحقق هذا الإمكان، ولا كان هو بالناكر إمكان أن يبقى الفن شأناً ذوقياً رفيعاً خاصاً. فهذا، بالضد مما صير إلى اعتقاده، أمر من شأنه أن يؤكد قوله ويعززه، لا أن يدحضه ويفنده؛ أي أن من شأنه أن يعزز الفكرة الهيغلية التي تؤكد أن الفن فقد قوته على تحقيق الأمر المطلق وأضاع إطلاقية هذه القوة. إنما المسألة التي يجب أن تنظر، هي ما إذا كان لا يزال بإمكان الفن أن يحتضن مجيء الحقيقة التي تقرر بشأن كينونة الإنسان التاريخية. والحق أن تأمل هيغل هذا طابق حقيقة الكائن كما تحدد منذ عهد الإغريق. ولئن نحن تساءلنا: ما الذي صار يحدد اليوم هذه الحقيقة ويجليها؟ لما أجبنا: إنه الفن، وإنما نظرنا إلى التقنية. هذا مع سابق علمنا أن التقنية هي التي صارت تحكم تواري الكينونة. فلئن فرضنا أن ثمة تعالقاً بين الفن وحقيقة الكينونة، لصح إذاً كلام هيغل. أجل، نحن نحيا اليوم عهد «نهاية الفن» كما شهد على ذلك الأمر الفيلسوف ونبه إليه[٢٦٠]. والشاهد على ذلك، أن الأعمال الفنية اليوم فقدت كينونتها المخصوصة وعملها على إبراز الكائن، وصارت بضاعة الشأن فيها أن تعرض على السياح الأمريكيين وزوار المعارض ومؤرخي الفن[٢٦١].

و**ثاني** الأمور اعتراض نيتشه على هيغل الذي ذهب فيه إلى أنه ليس

(٢٦٠) Heidegger: *Nietzsche*, tome 1, pp. 83-84, et *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 90-91.

(٢٦١) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 236.

الفن، كما ادعى هيغل، هو الذي فقد قيمته وقدرته على إنشاء قيم جديدة؛ وبالتالي سقط في العدمية، وإنما هي القيم السامية الأخرى؛ من دين وأخلاق وغيرها. ولهذا، فإن نيتشه بحث، وذلك بالضد من هيغل، في الفن نفسه عن رد الفعل ضد العدمية الدينية والأخلاقية. والحال أن نيتشه ما أدرك، حق دركه، تأمل هيغل المعلن «نهاية الفن»، ولا هو استكنه بُعد غوره. أكثر من هذا، أزرى نيتشه بالفن زرايتين: **أولاهما**؛ أنه اعتبر الفن «قيمة»؛ فكان أن «شوه كنهه» لما أدخله في باب «الحساب» و«العد» و«الحسبان». و**الثانية**؛ أنه سار بالفن السير الوضعي، إذ ربطه بالفيزيولوجيا وجعله آية الجسد[٢٦٢]:

ومثلما فكر هايدغر بدور الفكر، وذلك بمعزل عن الميتافيزيقا أو الفلسفة أو العلم الذي يعد علم الفكر (المنطق)، فكذلك فكر بالفن أيضاً بمعزل عن كل علم بالفن (Esthétique)، وذلك بما العلم بالفن؛ إذ نحت على وزان لفظتي: «لوجيقا» (Logique) (علم صور وقواعد الفكر)، و«إتيكا» (Ethique) (علم الأخلاق الجمعية ἦθος (éthos)؛ أي موقف الإنسان الوجداني الجواني والطريقة التي بها يحدد هذا الموقف سلوكه)، كذلك هي «الإستطيقا» (Esthétique) العلم بسلوك الإنسان الحسي والوجداني والدراية بما يحدده. ولئن كان ما يحدد الفكر هو «الحق»، وكان ما يحدد الموقف أو السلوك الإنساني هو «الخير»، فإن ما يحدد إحساس الإنسان هو «الجميل». ولما كان من شأن الفن أن يبدع الشأن الجميل، صار التفكير في الفن إستطيقا. فحد الإستطيقا أنها نظر في الفن، وشأنها أن «تضع» «العمل الفني» وأن «تتمثله» هي بما هو «موضوع» معروض على «ذات» مقام تلقاءها. غير أن نظرها ما كان مطلق النظر، وإنما شأنها أن تنظر في العمل الفني بحسب النظر التقليدي في الكائن؛ أي بجعل كينونته مهملة منساة. أكثر من هذا، شأن الإستطيقا أنها تنظر إلى الفن باعتبار ثنائي: الذات/الموضوع. لذلك كان العمل الفني عندها «تعبيراً» من شأنه أن تنشئه الذات، وأن «ينطبع» له المتلقي. وبالجملة، شأن الإستطيقا أن تحول العمل الفني إلى «موضوع» «إحساس» و«تمثل». ووحده حين يتحول الفن إلى «موضوع»، فإنه يمكن أن يصير حينها ـ وبئس الصيرورة هي ـ «محلاً» للعرض و«تحفة» في المتحف و«موضع» تذوّق وتقدير وتقويم؛ وبالتالي يستحيل جزءاً مما يسميه الحداثيون «الثقافة»[٢٦٣].

---

(٢٦٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 88.

(٢٦٣) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, pp. 128-129.

والحال أن هايدغر يدعونا إلى ضرورة «التحرر من النظر الإستطيقي إلى الفن»؛ أي إلى التحرر من رؤيته بمنظوري «التعبير» و«الانطباع»[٢٦٤]. كما يدعونا إلى التحرر من منظور «الإنسان الجمالي» على نحو ما وجدناه عند نيتشه. ذلك أنه لئن كان نيتشه قد فكر بالفن، فإنه فعل ذلك بدءاً من منظور «الفنان المبدع» و«الجمهور المتلقي»؛ ومن ثمة، فإن نيتشه ظل سجين الإستطيقا؛ أي أنه بقي سجين النظر في حالة «الإبداع» أو «الخلق»، وحالة «التلقي» أو «الانطباع»؛ وذلك على الرغم من أن إستطيقا نيتشه كانت إستطيقا «قصوى» ذهبت بحالة الخلق إلى استعداداتها الجسدية الأولى، وربطتها بما وراء الفن؛ أي بإرادة القوة[٢٦٥]. ثم إن نيتشه حافظ على التعارض الميتافيزيقي الكلاسيكي بين الفن ـ الوهم ـ والحقيقة. وحتى لئن فضل الفن على الحقيقة والوهم على الحق، فإن تصوره للحقيقة ظل دون مستوى التصور اليوناني[٢٦٦].

وفي اعتبار هايدغر، ما كان لكُنه الفن أن يعبر عن الأمر المعيش. فليس من شأن الفنان أن يعبر في عمله عما يعتبره «حياة الروح»، حتى يتخذه مؤرخ الثقافة معلمة تأريخ لثقافة عصر ما. لا ولا كان من كنه الفن أن يعمد الفنان إلى نقل الواقع نقلاً واستنساخه نسخاً. هذا فضلاً عن أن تكون بغية الفنان إنتاج ما يستلذ به الجمهور ويستطيبه ويستعذبه. إنما يتمثل كنه الفن، على الضد من ذلك، في أن الفنان يُمَكِّنُ في عمله «الكائن» المختفي من أن ينجلي، ويمكن «الإنسان المتأمل في العمل الفني» من أن يكتشف هذا الكائن الذي يحيا وسطه حياة الأعمى وكأنه يكتشفه من جديد. ومن ثمة، ما كان العلم هو الذي من شأنه أن يكشف لنا الكائن ويجليه، وإنما، بالضد من ذلك، من شأنه أن يعمي عنه ويخفيه. إنما الكائن ينجلي في الفلسفة الأصيلة وفي الشعر العظيم (هوميروس، فيرجيل (٧٠ ـ ١٩ ق.م)، دانتي (١٢٦٥ ـ ١٣٢١)، شكسبير (١٥٦٤ ـ ١٦١٦)، غوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢). . .). فالفن ـ وقد اتخذ هنا صورة الشعر ـ هو ما من شأنه أن يجعل «الكائن» أكثر «كائنية» من تلك التي ينجلي ـ أو بالأحرى ينعمي ـ بها في اعتبار الحس المشترك والحس العلمي. هذا مع سابق العلم، أن الحديث دائر هنا على «الشعر»، لا على «الأدب» الذي يجد هايدغر في اصطلاحه إسفافاً

---

(٢٦٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 139.

(٢٦٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, pp. 121 sq.

(٢٦٦) Ibid., tome 1, pp. 195 sq.

بروح الفن الشعري وعادة حداثية صنعية تعميلية[٢٦٧]. ثم إن هايدغر لم ينظر في «بدعية الفنان»، ولا في «ذائقية الجمهور» هو نظر، وإنما بالضد من ذلك، قصر نظره على «العمل الفني ذاته»[٢٦٨]. فالفن عنده ما تحقق في «العمل الفني» لا غير[٢٦٩]. وهو عمل من شأنه أن يجلي الكائن المخفي في بهائه وسنائه. إذ من شأن العمل الفني أن ينظر إلى «الكائن» النظرة الخالصة، وأن ينصت إلى «كينونته» الإنصات الحسن[٢٧٠].

والحال أن النظر في أمر «العمل الفني» يقتضي القطع مع أساليب النظر الإستطيقي. ذلك أن هذا الضرب من النظر شأنه أن يتصور العمل الفني بما هو «منتوج» اكتسى قيمة مضافة. وباطن هذا النظر، طريقة تصور الإستطيقا للكائن بحسب مفهوم «القيمة»[٢٧١]. أما هايدغر، فإنه يرى، بالضد من ذلك، أنه حتى يتسنى لنا أن نفهم «العمل الفني» و«الفن الشعري»، كما هما بذاتهما، فإنه يلزم على الفلسفة «أن تتخلى عن عادتها السيئة في فهم مسألة الفن بتوسل اصطلاحات الإستطيقا»[٢٧٢]. والبديل الذي يعرضه، إنما هو تصوره أن «العمل الفني» هو ما من شأنه أن «يفتح» كينونة الشيء و«يكشفها». فلئن كان لحقيقة الكائن أن تنجلي، فإنها لا تنجلي، إذا ما هي انجلت بأحق الانجلاء، إلا في «العمل الفني». ففي هذا العمل، وفيه وحده، تتبدى «حقيقة الكائن». وإن العمل الفني لتحقيق للحقيقة[٢٧٣].

والحال أن لهذا التصور أثراً في مفهوم «الجميل». إذ ما كان للأمر «الجميل» أن يحد بوصفه «ما أعجب وراق وآنق»، ولا بوسمه «موضوع» استمتاع وتلذذ واستطابة. إنما الشأن الجميل ما «كشف» «حقيقة الكائن» المخفية و«جلاها» بأوضح إجلاء[٢٧٤]. ذاك كان ديدن اليونانيين في كشف

---

(٢٦٧) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 84.

(٢٦٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, p. 111.

(٢٦٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 41.

(٢٧٠) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 48.

(٢٧١) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 40.

(٢٧٢) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 84.

(٢٧٣) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 41.

(٢٧٤) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, pp. 31-32.

«حقيقة الكينونة» بما هي «انجلاء» و«تبدٍ» و«ظهور» و«إشراق». ولذلك سوَّوا بين «الحقيقة» و«الجمال»، وذلك بوصفهما معاً «ما لا ينحجب». بل جعلوا الحقيقة الجمال ذاته. كما إن الفن كان يعني عندهم «إظهار المخفي» و«إجلاء المعمي». فكان أن عَدُّوهُ بذلك أعلى أنواع البيان. فقد تحصل، أن الجمال بهذا المعنى «إشراق خالص» و«إشعاع صافٍ» به تنجلي حقيقة الكائن وحقيقة تعالق الرابوع، فلا تستر[٢٧٥]. وبالجملة، شأن «الجميل» أنه هو «الحق». هذا مع سابق العلم، أن الشأن «الجميل» ما كان من اختصاص «الإستطيقا»، ولا «الحق» كان من اختصاص «المنطق». إنما الفن تحقيق للحق؛ أي إعادة للحق ـ الذي صار مهملاً منسياً ـ في العمل، وتجسيد له فيه، وإحضار وإشهاد. بل قل: إن الجميل هو أحد أنماط انبلاج الحقيقة[٢٧٦]. ذلك أن من شأن الحقيقة، إذ تتحقق، أن تظهر. وهذا الظهور، بما هو كينونة الحق إذ تتحقق في العمل، هو الجمال بحق[٢٧٧].

لكن، يلزم ألا ننسى، هنا، أنه في اعتبار الإغريق ما كان يلزم بيانه ـ أي ما كان «ينجلي» و«يشرق» و«يشع» بدءاً من ذاته؛ وبالجملة: «الحقيقة» ـ إنما هو «الجمال» ذاته. ولهذا كان الفن عندهم ضرورة. وليس الفن سوى كينونة الإنسان الشعرية، أو هو إقامته الشعرية في العالم. فالإنسان الذي يقيم في العالم، إقامة شعرية، من شأنه أن يظهر كينونة الأرض والسماء والمقدس، وأن يجليها ويحفظها ويتذكرها ويصون ذكراها. وما كان ذلك بالأمر المتحقق له إلا في العمل الفني وبه[٢٧٨].

والحال أن «الشعر» هو أساس الفن وضامن قيمته. لذلك يقول هايدغر: ما من فن إلا وهو، أصلاً، قصيدة شعرية مُبينة (Dichten) (Le Poème)[٢٧٩]. حتى الشعر نفسه (La Poésie) هو ضرب من القصيد بالمعنى الأوسع؛ أي بمعنى مشروع بيان انفتاح الكينونة. ولذلك تلفي هايدغر وقد نزل الشعر المنزلة الأولى في مراتب الفن[٢٨٠]. وقد علل ذلك بأن حقيقة الشعر أنه لا

---

(٢٧٥) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 234.

(٢٧٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 62.

(٢٧٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٢٧٨) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, pp. 209-210.

(٢٧٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 81.

(٢٨٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.

يلجأ إلى توسل «اللسان»، توسل التواصل النفعي، وإنما توسل الإبانة الكشفية هو نشد. إنما البينة الشعر، أو قل: الشعر البينة. ولما كان شأن الشعر ألا يُعمل من «اللسان» جانبه التقني، فقد تحصل، بذلك، أنه ينهض على جانب اللسان الأنطولوجي، فيعمل اللسان إعمالاً مخصوصاً. وما كان «اللسان» هنا من الكلام بشيء، إنما كنه اللسان أنه البيان. إنما البيان اللسان، أو قل: إنما اللسان البيان، لا فرق. وما كان «البيان» بالقول المصوت، وإنما هو البيان المصمت. فحيثما لا قيام للسان ـ كما يشهد الحال على ذلك في كينونة الحجر أو النبتة أو الحيوان ـ لا إمكان لانفتاح الكائن، ولا للعدم أو الفراغ[٢٨١]. فلا بيان إلا للإنسان. وما كان البيان إلا لأن الإنسان كان.

وشأن اللسان هنا ـ أو بالأحرى البيان ـ أنه قصيدة مدارها على أن تقول «حقيقة الكائن»؛ أي أن تنشد العالم والأرض وفضاء لعبة الصراع ومجال القرب من الآلهة. فقد تبين بهذا، أن اللسان قصيدة عن الكائن مبينة. وإن اللسان للشاهد على حدث «مجيء» الإنسان إلى درك انجلاء الكائن وانكشافه بما هو كائن. فالقصيدة إذاً ـ لا الشعر بمعناه المتعارف ـ بما أن الشأن فيها الإبانة، هي أعظم الفنون الأصلية الأصيلة. ومن ثمة، فإن هايدغر ما فضل، على التحقيق، «الشعر» على بقية الفنون، وإنما فضل «القصيدة»، وما فضّل «النظم» على «النثر» و«الصورة» و«النغم» و«الحركة» و«اللون»، وإنما فضّل «الإبانة». ألا إن الشعر الإبانة. وهو غير النظم. إنما الشعر القصيدة، وذلك حتى من غير أن تنظم. فما قصد هايدغر بوسم «القصيدة» الشكل المعروف، وإنما هو عنى بها الإبانة عن كينونة الكائن، وذلك من حيث إن الإبانة سمة الإنسان وخاصته وحميمته. وبهذا المعنى جعل هايدغر اللسان نفسه قصيدة؛ أي إبانة. وما كان اللسان قصيدة، لأن أصله شعر (Urpoesie) ـ على نحو ما زعم البعض من أن الإنسان تكلم أول كلامه شعراً، وأن الشعر أصلي والنثر تبعي ـ وإنما بمعنى أن اللسان أصلاً إبانة. إنما الإنسان اللسان، وإنما اللسان الإبانة. وما كان للشعر نفسه أن يكون شعراً لو لم يكن اللسان. وما كان للسان أن يكون لساناً لو لم تكن القصيدة؛ أي الإبانة.

فقد تحصل، أن من شأن بقية الفنون ـ من فن معمار ونحت وغيرهما ـ ألا تقوم إلا حيثما قامت الإبانة عن الأشياء وتسميتها. فهي بهذا المعنى، فنون

(٢٨١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

تبعية لا أصلية، ومشتقة لا بدئية. وما كانت «التبعية»، هنا، لتعني «فقد التفرد»، وإنما الشأن بالضد. فهي طرق فريدة وأنماط مخصوصة لإقامة الحقيقة وتحقيقها في العمل المعماري أو النحت أو غيرهما. أكثر من هذا، لما كان الشأن فيها أن تبين عن الكائن بطرقها المخصوصة، كانت هي على شاكلتها قصيدة مخصوصة[٢٨٢]. إنما الفن التشكيلي قصيدة، والفن المعماري قصيدة، وقس على ذلك سائر الفنون. حقيقة الفنون أنها قصائد.

والحال أن كنه «الشعر» هو «إقامة» لما من شأنه أن يبقى ويدوم (الكائن). لكنه، إذ يبقى ويدوم، فإنه لا يفعل ذلك إلا بفضل إبذال الكينونة له وإفضالها بقيامه ووهبها انجلاءه وجودها بفسحة ظهوره. وإن الشاعر لهو من كان من شأنه أن يقيم الكينونة. إنما الشاعر مقيم الوجود. و«إقامة الكينونة»، هنا، تفيد معنيين اثنين:

أولهما؛ «وضع ما من شأنه أنه لا يوجد بعد»؛ أي إقامة مشروع كينونته. ولما كان المقيم، هنا، فعل «شعر» و«قول» و«إبانة»، فإن «الإقامة» تعني، هنا، حمل المشروع المرسوم إلى مجال القول، ووضعه داخل كينونة شعب معين. فالشعراء، بهذا المعنى، من يقيمون في أشعارهم للشعب مشروع قيامه.

وثانيهما؛ «حفظ ما قام»؛ بمعنى حفظ ذكراه ومراعاة ذاكرته وحمل الناس على استذكاره[٢٨٣]. إنما الشعراء، بهذا المعنى، هم من يذكر الشعب بأمر قيامه وكيانه. إذ لما كانت الكينونة «مشروعاً مستقبلياً»، عد الشاعر ذاك الذي يؤسس للمستقبل ويقرر بشأنه[٢٨٤]. وإن موقف الشعراء وإقامتهم لهو في المستقبل المنظور[٢٨٥]. وإن الشعراء من شأنهم أن يقولوا ما يأتي[٢٨٦]. إنما الواحد من الشعراء لماحة رائية. وما هم بالأنبياء، بالمعنى اليهودي المسيحي؛ أي أنه ما كان قولهم بمتعلق بالإله والغيب. فما من شأنهم قول الغيب، وإنما شأنهم العبارة عن الحضور والإشهاد عنه[٢٨٧]. وإن الشاعر لهو ذاك الذي قوله إشارة. ولذلك فهو يحتل موقعاً وسيطاً بين الآلهة والبشر؛ إذ هو يفكر فكر

---

(٢٨٢) المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٢٨٣) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, pp. 198-199.

(٢٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٣، ١٣٩ و١٧١.

(٢٨٥) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 73.

(٢٨٦) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٢٨٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

الفانين، بما كان من شأنه أنه كائن فانٍ، ولكنه يقول ما هو أسمى؛ أي يقول الأمر الإلهي(٢٨٨). فالشأن في كينونته إذاً أنها كينونة بينية وسيطة. ولهذا كان الشأن في الشاعر أن يعرض الأمر المقدس الذي يجلي كينونة الآلهة ويمتحنها، وذلك حتى تجيء هي لتنجلي من تلقاء نفسها بفضل قوله، فتقيم بذلك في مسكن بني البشر (الأرض) وتستوطن.

ولئن كان الغالب في نمط «الكشف الاستعقالي الاستكراهي» (Ge-stell) أن يعمد إلى «استصناع» الشيء و«إعماله» و«إنهاكه» و«استهلاكه» و«تبديده»، فبالضد منه كان العمل الفني: إن النحات يستخدم الحجر، مثلما يفعل ذلك البنّاء، لكنه لا يُعمله ليستهلكه ويستعمله ويستكرهه، وإنما هو يفعل ذلك ليخلد ذكره وقد غدا خاملاً. والرسام يستخدم الألوان لا لينهكها وينضحها، وإنما ليجلي بريقها ويدعه يشعّ. ومن شأن الشاعر أن يستخدم الكلمات، لكنه ما كان بالمتحدث العادي الذي أمره أن ينهك الكلمات، وإنما شأن الشاعر، بالضد من ذلك، أن يجليها(٢٨٩). فقد تحصل، أن صناعة المنتوج ـ وهو مقتضى نمط «الكشف الاستكراهي» للأشياء ـ ما كان أبداً من شأنها أن تبدي الحقيقة. فعندما يتم إتمام منتوج ما، فإنه يصير مادة للاستنزاف والاستهلاك والاستغلال: ذاك ما يقتضيه مبدأ «الاستعقال». أما مبدأ «الفن» فيقتضي شيئاً آخر. إنما الفن إذ هو يستعمل الأرض لا ينهكها، وإنما هو بالضد يحررها نحو ذاتها. قارن بين نهر الراين، كما استدعت حضوره قصيدة هولدرلين التي حملت العنوان ذاته، والنهر ذاته كما هو حاله اليوم، أنت واجد، لا محالة، أن الراين الذي مثل في القصيدة تاريخ الشعب ومصيره، آل إلى ذاك الكائن الذي صار يُستكره على إنتاج الضغط المائي سخرية للمحطة الكهربائية التي بنيت عليه، أو بالأحرى التي وجه إليها وصار عليها مداره، هو الأصل وهي الفرع!(٢٩٠) وبالضد من ذلك هو شأن العمل الفني. فحينما «يستدعي» الفن الكائن و«يسميه»، فإنه في الحقيقة «يستضيفه»، و«تستعدّه» الكينونة إياه «فيتعهده»، ويطلب من الأشياء أن تنجلي بما هي أشياء وتلتفت إلى الناس كي تنظر إليهم وتذكرهم بالأمر الجلل. فمن شأن الثلج الذي يسقط، في قصيدة شعرية، أن يعلو بالناس نحو أفق السماء. كذلك هو شأن الناقوس الذي يدق، في بيت شعري، أن يحمل الناس

---

(٢٨٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٢٨٩) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 51.

(٢٩٠) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 22.

على تذكر أنهم هم الفانون أمام الأمر الإلهي. والبيت والطاولة، إذ ذكرا في قصيدة شعرية، أمرهما أن يربطا الفانين بالأرض. إذاً قد تحصل بهذا، أن الفن هو الذي من شأنه وحده، دون سواه، أن يلد «الرابوع» وينشئ عالمه[٢٩١]. وحذاء المزارع الذي كده الكدح، لئن كان له أن يعرب عن نفسه، لما أعرب عنها في صنعته ومبدأ استعقاله، ولئن كان له أن يبدي حقيقته ويكشف لنا عن كينونته، لفعل ذلك في لوحة فان غوغ (١٨٥٣ ـ ١٨٩٠) الشهيرة[٢٩٢]. ففي «العمل الفني» إذاً ينجلي الكائن وينفتح وينفسح. وفيه إذاً «مجيء» الحقيقة و«بدوها» و«إصباحها». وفيه تفتيح للكائن في كينونته. إنما الفن، بهذا المعنى، إبداءٌ للحقيقة، وإنما العمل الفني، بهذا المبنى، إجلاء لها. وفي لوحة فان غوغ، تجيء الحقيقة وتتبدى وتصبح. وليس يعني هذا أن هذه اللوحة استنسخت الحذاء البدوي، بأدق الاستنساخ، وإنما هي أبانت عن كينونته في جملته وفي صلته بالرابوع. فما كانت هي، إذاً، باللوحة التي أمرها أن تخبرنا عن الكائن، وتعلمنا به حتى نستعرفه، وإنما أمرها أن تجلي حقيقته وتبين عن كينونته[٢٩٣].

أما بعد، أليس نمط «كشف الكائن كشفاً استكراهياً» مطالباً بتذكر أصل اسمه؟ ما كانت «التقنية» قديماً وحدها تحمل اسم τεχνή (Téchné)، وإنما كان هذا الاسم يشير إلى نمط انجلاء الحقيقة في الشيء. وهو الانجلاء المكنى عنه باسم ποίησις (Poésis)؛ بمعنى إجلاء الحقيقة في الشأن الجميل. ومن ثمة، لم يكن هناك تمييز بين «التقنية» ـ التي كانت تعني وقتها «الدراية» ـ وبين «الفن». فكانت الفنون اليونانية القديمة، إذ بلغت من درجة الإبانة الدرجة العليا، أَجْلَتْ بذلك عن حضور الآلهة، وعن حوار مصير الآلهة والبشر. وما كان للفن اسم سوى اسم «التقنية» ذاته بمعناه القديم؛ إذ كان إجلاء للكائن وحفظاً للحقيقة ورعاية[٢٩٤]. وإن فناً، هذا شأنه، لم يكن اليونانيون ينظرون إليه بما هو مجال استلذاذ أو متعة. إذ ما كان لليونانيين أبداً أن «يستلذوا» بالأعمال الفنية[٢٩٥]. ولا كانت الفنون تتعلق بما صار يعرف عند المحدثين

---

(٢٩١) Heidegger, *Acheminement vers la parole*, pp. 23-24.

(٢٩٢) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 34 sq.

(٢٩٣) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٢٩٤) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 46.

(٢٩٥) Heidegger, *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon*, p. 225.

تحت اسم «الإحساس الفني» أو «التذوق». فما كانت أعمال الفن موضوع استلذاذ جمالي وذوق فني. وما كان الفن يعتبر جزءاً مما صار، في ما بعد، يعرف باسم «الثقافة». ما الذي كانه الفن إذاً؟ لربما كان هو، للحظات تاريخية قصيرة جداً علية الشأن، يحمل الاسم المتواضع τεχνή (Téchné)؛ وذلك لأنه كان ضرباً من «إجلاء الكائن إجلاء إنتاجياً»، وكان يشكل جزءاً مما كان يعرف آنذاك باسم ποίησις (poésis)[٢٩٦]. وكان ما كان من انفصال «الإبداع» ποίησις و«الصنعة» τεχνή؛ وبالتالي انفصال الفن عن التقنية. غير أن هايدغر تنبه إلى أمر أوحى إليه به «المنعطف» الذي تحقق له، فأعلن أن محاولته إنقاذ الفن بتوسل تأويل العمل الفني تأويلاً أصيلاً ـ وهو ما شهدت عليه محاضرته الشهيرة عن «أصل العمل الفني» ـ إنما كانت محاولة مضللة. وذلك بعد أن تنبه، بعد المنعطف الشهير، إلى أن فكرة «الفن» نفسها وقد اصطبغت بصبغة الإنتاج ـ (Téchné) ـ إنما كانت ذات أصل ميتافيزيقي. ولذلك عدل إلى التأمل في كنه «الشعر»، مستلهماً في ذلك قول هولدرلين الشعري الذي سمح له بالذهاب «بعيداً»؛ أي بعودة القهقرى إلى حقيقة أصيلة سابقة عن زمن الميتافيزيقا[٢٩٧].

الشعر والفكر، كلاهما إقامة للكينونة واستدعاء للبدوّ[٢٩٨]. وهما، وإن لم يكونا متطابقين، فهما الأمر ذاته، وذلك حين يكون الشعر شعراً سامياً والفكر فكراً عميقاً[٢٩٩]، وإن كان الشعر قد فكر والفكر شعر، كل بحسب نهجه وسهمه. وأعظم وجه لتعالق الفكر والشعر استدعاؤهما ذكرى «الرابوع». فمثلما التأمل كان قد كشف عن «الرابوع»، فكذلك الشعر كشف عن «الانتماء التام» أو قل: «الانتماء المشترك»، أو «الانتماء غير المتناهي»، أو «التنامي» ـ بمعنى جمعية أطراف الرابوع: البشر والآلهة والأرض والسماء ـ فأطراف الرابوع وحواشيه وجنباته وضفافه، الأصل فيها ألا تنفصل وتنقطع، وإنما أن ينتمي بعضها إلى بعض في تفاعل «انتماء مشترك»[٣٠٠]. كلا؛ لم يكن أحد منها «متناهياً»، بهذا المعنى، ولا أحد منها بمكنته أن يحضر من غير الأغيار.

---

(٢٩٦) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 46.

(٢٩٧) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à *la pensée de l'Ereignis*,» p. 323.

(٢٩٨) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 265.

(٢٩٩) Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 32.

(٣٠٠) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, pp. 211 sq.

فهي تتعالق بما لا يتناهى. وإنها للجملة، أو قل: الجامو ع[٣٠١]. وإن الشعر كالفكر، شأنه أن ينظر إلى الكائنات لا بما هي «موضوعات» أو «مرصودات» وإنما بما هي «الشاهدة على الكينونة». ولذلك، ما كان من شأنه أن يعتبر هو الأرض «مرصداً» بل «شاهدة»، وما كان من أمره أن يعتبر كنه الإنسان «ذاتية» وإنما «ساهراً» على الكينونة «شاهداً» على الآلهة، ولا هو اعتبر الآلهة «غيباً»، وإنما هي مَنْ مِنْ شأنه أن يخاطب البشر بإشارات ورسائل، وأن يجمع الأرض بآثار المقدس[٣٠٢].

تلك هي جوامع تحقيق «بدوّ» ممكن جديد مستحدث. إنما ما يمكن الفكر والشعر معاً أن يعملا عليه، هو أن يهيّئا عودة الإله. وذلك لا بمعنى أن «يُحضراه»، وإنما بمعنى أن «يوقظا قابلية انتظاره». فما عاد لنا، أمام مخاطر آثار الحداثة، سوى أن نعد بالفكر والشعر لقابلية «بدو» الإله أو «غيابه» في أفولنا. إنما المسألة مسألة حياة أو موت وإشعاع أو أفول: إما يحضر الإله بيننا، أو نأفل في وجه إله غائب. أكثر من هذا، الشعر الذي يفكر هو، في الحقيقة، الذي يعين للكينونة موقعاً وموضعاً، ويجلي لها مجالاً فيه تنجلي[٣٠٣]. ولذلك، فإن كنه مقام الإنسان، المقام الشعري في الأرض، يحتاج إلى الشاعر الذي هو الصديق؛ صديق مسكن العالم[٣٠٤]. وأن نقيم في العالم، الإقامة الشعرية، معناه أن نبقى بقرب الآلهة، وأن نستشعر قرب الأشياء القرب الجوهري[٣٠٥]. والحال أنه عند بداية مصائر «الغرب»، بلغ الفن لدى الإغريق أعلى مرتبة، وفيها انجلى حضور الآلهة، وحوار البشر والآلهة. لكن الآن، وقد ركنت الأعمال الفنية في المتاحف وصار الفن «ثقافة»، ما عاد الفن يشع بنور الآلهة ويتغنى بندائها.

---

(٣٠١) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٣٠٢) لعل من غريب الموافقات والتواردات الفكرية بين هايدغر وأهل الصوفية، أن الأول عنى بدلالة «فقد المقدس» ذاك الأثر الناجم عن انطماس نداء الآلهة، وذلك بعد أن ينشغل الإنسان، كل الانشغال، بالكائنات ويغفل عن أمر الكينونة، كل الغفلة، كذلك كتب المتصوف المغربي ابن عجيبة في شرحه للحكم السكندرية: «وفي بعض الكتب المنزلة: [قول الحق تعالى] إن أهون ما أصنع بالعالم إذا مال إلى الدنيا، أن أسلبه حلاوة مناجاتي». هذا مع الأخذ بالاعتبار، أن ما عده المتصوف «حقاً» عده الحكيم «كينونة».

(٣٠٣) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 37.

(٣٠٤) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣٠٥) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 54.

أما بعد؛ أَمَا آن للآلهة، بعد تأمل الفكر وشعر الشعر هذا، أن تعود؟

تاسعاً: متى تعود الآلهة؟

ما فتئ هايدغر يلاحظ «غيبة الآلهة»، وما فتئ يسترسم أفق انتظار عودتها. فقد لاحظ، في غير ما مرة، أنه لئن ساغ لنا أن نرسم لعصرنا مَعْلَماً به يستعرف، فإنه لا محالة متضمن الإشارة إلى أن هذا العصر هو عصر «الآلهة المغيبة» و«الإله المنتظر». كيف للأمر أن يكون خلاف هذا، وعصرنا عصر الشقاء، وذلك بسبب من أنه شهد على سلب مثنوي: ما عادت الآلهة الغائبة عودتها المنتظرة، ونحن لا نفتأ ننتظر ما لم يظهر بعد؛ أي «الإله القادم»؟[٣٠٦]

والحال أن هايدغر يرفض صورة الإله كما اختطتها الديانة المسيحية (أي أرسومة الإله الخالق)؛ إذ ما فتئ يرفض ما أسماه: «تمسيح الإله»[٣٠٧]. ولئن كان رفض ذلك، فإنه رفض أيضاً «دنيوية المسيحية» التي اقتضت الاستعاضة عن الإله بالشعب (النازية) أو بـ «المعنى» أو «القيمة» (الليبرالية). إذ من شأن هذه الاستعاضة أن تبقى معادية للمسيحية (Anti-chrétienne)، وعنده من الثابت أن «معاداة» الشيء، إن حقق أمرها، ظهرت أنها «فرع منه»؛ أي أنها تبقى مستتبعة له، بمعنى ما من المعاني مستعبدة غير مستقلة عنه ولا متحررة. ومن ثمة يكون من أمرها أنها لا تفلح أبداً في أن تصير معاداة المسيحية عن المسيحية بمعزل (Non-chrétienne)[٣٠٨].

والحق أن رفض هايدغر التصور المسيحي للإله متبدّ، بأوضح التبدي، في رفضه اعتبار الإله المسيحي الإله الواحد[٣٠٩]. ولذلك كنت تجده يتحدث عن «الإله» أحياناً بصيغة الجمع ـ «الآلهة» ـ وما كان معنى هذا عنده القول بمذهب الوثنية؛ أي بتعدد الآلهة. إذ ما كانت الوثنية، في اعتباره، إلا صنيعة المسيحية؛ بمعنى أن المسيحية هي أول من تحدّث عن «الوثنية»، هذا إن لم نقل: إنها «صنعتها» الصنعة. وبالجملة، اعتبر هايدغر أن «لا الآلهة

---

(٣٠٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣٠٧) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 610.

(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ٦١١.

(٣٠٩) Heidegger, Ibid., p. 95.

تخلق الإنسان، ولا الإنسان يبدع الآلهة»[٣١٠]. وبهذا، دفع التصور المسيحي والعلماني معاً.

كم نحن بعيدون هنا عن صور «الفعل» و«الخلق» و«الصنع» التي رسمتها المسيحية للإله؛ أي عن كل أثر لإرادة القوة التي أسقطتها هذه الديانة على «الرب» ونزلتها عليه تنزيلاً! وبالضد من ذلك، كم نحن قريبون من مبدأي «الافتقار» و«العوز» اللذين وسم بهما هايدغر «الإله» نكاية في «إرادة القوة» المسيحية التي طالما وُسِم بها «الإله»! أوَليس الإله الأخير عطاء للافتقار؟[٣١١] الحق أن الناظر في «إله هايدغر»، إن وجد له من سمة تميزه، فليست تخرج عن أنه، إذا ما قورن بالإله المتعارف عليه، وُجد أنه «أفقر» من ذاك «الإله الذي من شأنه أن يُرجى»، فلا يعبد، بأثر من ذلك، إلا بتقديم «مقابل» والوعد «بوعد»؛ شأن إله الرومانيين. غير أن «فقره» هذا، الذي أراده له هايدغر، «أغنى من أي غنى»؛ أي من كل «رجاء» متعلق برغائب الإنسان ورهائبه، أو قل بمراغبه ومراهبه.

ومثلما رفض هايدغر الصورة التي رسمتها المسيحية للإله، فكذلك رفض الصور الفلسفية التي ارتسمت للإله طيلة تاريخ اللاهوت الغربي. ذلك أن «إله الفلاسفة» ـ كما كان باسكال قد سمّاه وقابله بإله الأنبياء ـ إن حقق أمره، ظهر أنه ما كان أكثر من «علة محركة»، أو «علة فاعلة» (Causa sui)، وذلك على اعتبار أن علة كل شيء صنعه. ذاك هو الاسم الذي ناسب «الإله» في الفلسفة؛ عنينا به «الصانع». وهو الإله الذي، إن نُظر، ظهر أنه ما كان بمكنة الإنسان أن «يعبده» أو «يقرب له القرابين» أو «ينذر له النذور». فليس يمكن أن نركع لهذه «العلة الفاعلة» خاشعين، ولا حتى يمكن أن نعزف بالآلات أو نغني ونرقص بقرب هذا الإله الآلة وبحضرته، وقد أصاره فلاسفة اللاهوت نخباً هواءً أجوف.

ولهذا السبب، فإن الفكر الذي كان «فكراً بلا إله» ـ شأن فكر نيتشه ـ إنما اضطر، على التحقيق، إلى هجر «إله الفلاسفة» ـ العلة الفاعلة ـ اضطراراً، وما اختار الهجر. ولربما لهذا السبب أيضاً، إن تُؤمل هذا الفكر،

---

(٣١٠) هايدغر مذكور في: Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à la pensée de l'Ereignis,» p. 317.

(٣١١) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

حق تأمله، ظهر أنه كان أكثر قرباً من «ألوهية الإله» وأدنى[٣١٢]. معنى هذا، أن الإله يمكن، إذ شأنه أن يُتمثل ويُتصور، أن يفقد الأمر القدسي والسامي فيه، وأن يبعد عنه كل سر. فإن نحن نظرنا إلى «الإله» بحسب منطق السببية، «سقط» الإله إلى دركة «العلة الفاعلة»، وصار الإله الذي فقد سره وأضحى مجرد علة[٣١٣]. وبالجملة، رفض هايدغر كل التحديدات الميتافيزيقية التي خُلعت على الإله طيلة تاريخ الميتافيزيقا الغربية: العلة الأولى، العلة الفاعلة، اللامشروط، اللانهائي، المطلق، الخالق، الفاعل، الصانع... إذ الذي عنده، أن لا أصل لهذه الأوصاف في الشأن الإلهي في الإله والأمر الربوبي في الرب[٣١٤]. فحق الإله عنها بمعزل ومنأى. وما زال هايدغر يجرد «الإله» من هذه الصفات المصطنعة، ويفرده عن التجريدات الموهومة، حتى لأنك واجده أحياناً يرفض إعمال لفظ «الإله الواحد»، اتقاء لآثار المسيحية، ويستعمل بدله لفظ «الآلهة»، بالتعدد، تعدد غنى لا تعدد عدد[٣١٥].

ومثلما رفض هايدغر «صورة» الإله المسيحية والفلسفية، كذلك وجدته يرفض أيضاً الصورة السائدة عن صلة الإنسان بالإله. فهذا «الإله المسيحي»، إن هو، على التحقيق، إلا صنيعة إنسية أنزلت عليها خصائص الإنسان. كلا؛ ما كان الإنسان بمثل ما ادعته المسيحية ـ صورة للإله ـ وإنما ذاك الإله المسيحي صنيعة للإنسان غير أصيلة[٣١٦]. وإن هايدغر ليرفض التعارض الذي أقامته المسيحية بين «الإنسان» و«الإله» ـ هذا من شأنه الخلود، وذلك من شأنه الفناء ـ بل إنه يرى، بالضد من ذلك، أن في «تناهي» الإنسان مزية له. فما كان الإله بمقتدر على أن يكون على شاكلة كينونة البشر، وإلا لزمه أن يغير كينونته ويبدل. ثم إن في الإنسان وبه يحدث فهم الكينونة، وذلك على الرغم من هشاشة وجوده هذا، بل بسبب الهشاشة ذاتها هذه[٣١٧]. وهي

---

(٣١٢) Heidegger, *Questions I et II*, p. 306.

(٣١٣) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 35.

(٣١٤) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 630.

(٣١٥) المصدر نفسه، ص ٦٣١.

(٣١٦) Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*, trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; texte établi par Hartmut Tietjen ([Paris]: Gallimard, [1996]), p. 134.

(٣١٧) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

هشاشة لا يفترض وجودها في كينونة الإله. هذا مع سابق العلم، أن الإله ما كان مقتدراً على فهم ما بمكنة الإنسان فهمه، وذلك بسبب من هشاشة كينونة الإنسان هذه ذاتها؛ عنينا به «فهم الكينونة». إنما المقدرة على الفهم ناجمة عن الهشاشة ذاتها والسقوط. أكثر من هذا، الإنسان هو ذاك «الغير» الذي يلزم أن يكون «غيراً» حتى يتمكن الإله من أن ينجلي بفضله، إن انجلى(٣١٨). وهذا هو سر قول هايدغر: إن الآلهة بحاجة إلى الفانين(٣١٩)، وإن البشر هم شرط وجود الآلهة(٣٢٠).

فقد تحصل، أن لهذه الأسباب مجتمعة، كانت الصلة بين الآلهة والبشر من العلوّ والصعوبة بمكان لزم معهما أن لا نحددها بتوسل اصطلاحات اللاهوت الميتافيزيقي العادية(٣٢١). وبه تقرر إذاً، انزعاج هايدغر من «فرار الآلهة» في الأزمنة الحديثة، ودعوته إلى أخذ هذا الأمر مأخذ الجد، وتحسس واستشراف مجيئها، والمساهمة في تيسير عودتها، وذلك باستيفاء العمل على تحويل الأرض والموطن(٣٢٢). وبعبارة أخرى، النظر في ما إذا كان «ينمو» ثمة إمكان أن تقتدر الكينونة على الإله، الاقتدار الجلي الحق، وما إذا كان من شأن كنه حقيقة الكينونة أن يضع كنه الإنسان في إطار النداء الأصيل(٣٢٣).

والحال أن هايدغر ما فتئ ينمّي الأمل في «عودة الآلهة». وما كانت تنمية الأمل في هذه العودة من «اللاهوت» بشيء. وذلك لأسباب عديدة. منها، بدءاً؛ أنه على خلاف ما يعتقد، ما كان اللاهوت (Théologie) صنيعة للإيمان المسيحي وسادنة، وإنما اللاهوت نشأ أصلاً داخل الفلسفة. وإن له معنى مخصوصاً لا بد من استذكاره ـ θεολογια (Théologia). فالكلمة حضرت، أول ما هي حضرت، لدى أفلاطون، بينما غابت في العهد الجديد! والحق أن ما من فلسفة إلا وهي لاهوت بمعناه الأصيل؛ بمعنى أنها نظر في الكائن من حيث جملته، وهو النظر الذي من شأنه أن يطرح مسألة «كينونة الكائن» من حيث

---

(٣١٨) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 282.

(٣١٩) Heidegger et Fink, *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, pp. 156-157.

(٣٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٣٢١) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٣٢٢) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 204.

(٣٢٣) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 145.

هي «الأساس» أو «السند» $\theta\varepsilon o\varsigma$ (Théos). إنما «اللاهوت» يعني مسألة «أساس» الكائن و«عماده»(٣٢٤). بهذا المعنى المخصوص تصير فلسفة نيتشه، التي أعلنت عن «موت إله الغرب المسيحي»، هي نفسها، وبسبب هذا الإعلان ذاته، «تيولوجياً»، وذلك حتى وإن كانت ضرباً من «التيولوجيا» الذي اصطلح أهل النظر على تسميته «التيولوجيا السالبة»(٣٢٥)، وما كانت هي بإلحاد، وينبغي لها ألا تعتبر كذلك. كذلك هو حديث هيغل عن «موت المطلق»، أو «موت إله الغرب»، يمكن أن يفيد أي شيء تصح إفادته، سوى أن ليس ثمة إله، أو ما عاد ثمة إله(٣٢٦). ذلك أنه لئن كانت «الأنطولوجيا» هي النظر في الكائن من جهة «كنهه» أو «ماهيته»، وكان «اللاهوت» ـ أو التيولوجيا ـ هو النظر في الكائن من جهة «وجوده» أو «كينونته»؛ فإن نيتشه نظر ـ أنطولوجياً ـ إلى كنه الكائن وماهيته بما هو «إرادة قوة»، كما نظر إلى وجوده وكينونته بما هو «عود أبدي». ففلسفته إذاً أنطولوجيا ولاهوت (تيولوجيا) ـ «أنطوتيولوجيا» أو «لاهوت ميتافيزيقي» ـ حتى وإن كان «لاهوتاً سالباً» من نوع مخصوص؛ أي «لاهوتاً» قال بفكرة «موت إله الغرب المسيحي»(٣٢٧). فالمخبول الذي أعلن أمام الملأ: «إن الإله مات»، ما كان ليعلن «إلحاد» عامة وسوقة عاجزة عن البحث عن الإله، وإنما كان باحثاً

---

(٣٢٤) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 119, et *Nietzsche*, tome 2, p. 279.

(٣٢٥) Heidegger, *Nietzsche*, tome 1, pp. 276-277, et tome 2, p. 279.

(٣٢٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 245.

(٣٢٧) كان مفكرو الإسلام على دراية كبيرة بهذه الفكرة الغربية سليلة الديانة النصرانية. يكفي أن نقتطف، في هذا المقام، رأياً ورد لإمام الحرمين الجويني في إطار الرد على النصارى، جاء فيه على وجه الخصوص: «ثم نقول للنصارى: قد ثبت من مذهبكم أن المسيح صلب وقتل، فما قولكم فيه وهو على الصليب؟ أكان ناسوتاً ولاهوتاً أم كان ناسوتاً محضاً؟ فإن كان ناسوتاً ولاهوتاً، فيلزم من ذلك إطلاق القول بقتل الإله، إذ المسيح إله مطلق عندهم. ومن ضرورة إطلاق ذلك: القول بموت الإله. وهذا هو الانسلال من الدين بالكلية». انظر: أبو المعالي الجويني، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ص ٣٥٦. هذا مع سابق العلم، أن إيرادنا لمثل هذه الآراء في «موت الإله المسيحي» داخل ضمن إطار «آداب نقل آراء الغير» كما أوردها هو، وذلك على أساس الضابط الذي وضعه العلامة عبد القاهر الجرجاني لمّا عرض لمسألة رواية الأشعار، في كتاب **دلائل الإعجاز**، وألمح إلى الآراء الداعية إلى الزهد في رواية الشعر وحفظه وذم الاشتغال بعلمه وتتبعه، فعقب بقوله: «هذا، وراوي الشعر حاك، وليس على الحاكي عيب، ولا عليه تبعة، إذا هو لم يقصد بحكايته أن ينصر باطلاً، أو يسوء مسلماً، وقد حكى الله تعالى كلام الكفار». انظر: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩)، ص ١٢. فليعتبر.

عن الله بأحق البحث وأجده[٣٢٨]. لكن، يبقى علينا أن نتساءل ما إذا كان من شأن «الإنسان الأعلى»، الذي بحث عن الإله، بمكنته أن يجده. وإن سؤال هايدغر ليذهب أبعد من هذا. فهو يتساءل عما إذا كان هذا الباحث عن الإله قادراً على أن يضع نفسه في مجال إمكان الإيجاد، وأن يحمل نفسه على محمل البحث الحق؛ أي عما إذا كان هذا الباحث مقتدراً حقاً على استيفاء شرط ظهور السيما «الإلهية»[٣٢٩]. وإن سؤال هايدغر لنيتشه لهو: أَوَبمكنة فكر مقاس على مقاس الإنسان الأعلى؛ أي فكر ناشد لإرادة القوة، أن يجد البعد الذي وفقه يبحث عن الإله؟ أَوَيقدر هذا الفكر الباحث عن الإله أن يدرك كنه الكينونة بما هي كذلك؟[٣٣٠] الحال أن جواب هايدغر، كما استشففناه، كان بالنفي.

أكثر من هذا، إنما «اللاهوت المسيحي» نفسه بني على أساس من «اللاهوت الفلسفي»، وما كان الأمر بالضد. وما صار من الممكن «دنيويته»، إلا لأنه، أصلاً، كان «دنيوياً» لا «دينونياً». معنى هذا، أن الناظر، بأحق النظر، إلى اللاهوت المسيحي، يجد أنه كان، على التحقيق، «تمسيحاً» للاهوت غير المسيحي و«تنصيراً». فما من لاهوت إيمان إلا ونهض على الفلسفة، هذا حتى ولئن عد الفلسفة عملاً من أعمال الشيطان ونزغة من نزغاته. ولما كان السؤال الفلسفي سؤالاً عن كينونة الكائن (Ontologie)، من جهة «الأساس» (Theos) الذي ينهض عليه، فإن ما من فلسفة إلا وهي أنطوتيولوجيا؛ أي أنطولوجيا لاهوتية[٣٣١]. هذا مع سابق العلم، أن مفهومي «الأنطولوجيا» و«التيولوجيا» ما كان من شأنهما أن يفيدا، هنا، معناهما السكولائي، وإنما الأنطولوجيا أفادت معنى «تحديد الكائن بما هو كائن»؛ أي باعتبار كنهه أو ماهيته ـ ومن ثمة، فإنه أمكننا أن نعثر على الأنطولوجيا حتى في ثنايا علم النفس، وتضاعيف الكسمولوجيا، وقضايا اللاهوت، كما إن اللاهوت «نظر في الكائن باعتبار أصله أو أساسه أو سنخه» ـ ومن ثمة، فإنه جاز لنا أن نعثر عليه أيضاً في مسائل الكوسمولوجيا والأنثربولوجيا[٣٣٢].

---

(٣٢٨) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 279.

(٣٢٩) هيغل مذكور في: Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à la pensée de l'Ereignis,» p. 324.

(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(٣٣١) Heidegger: Ibid., tome 2, pp. 279-280; *Questions I et II*, pp. 289-290; *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 246, et *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, pp. 94-95.

(٣٣٢) Heidegger, *Nietzsche*, tome 2, p. 279.

لكن، لئن كان لهايدغر أن سعى إلى «تجاوز الأنطوتيولوجيا»، فإنه لم يكن له أن يسعى إلى تجاوز فكرة «الإله»، لا ولا الاستغناء عن إعمال النظر والتأمل في صلة الإله بالإنسان وبحقيقة الكينونة. غير أنه أدرك صعوبة ذلك النظر، فكان أن أفضى إلى جمهوره بقوله وأسر: «ما من امرئ حصل له العلم باللاهوت، سواء كان ذاك اللاهوت مسيحياً أم فلسفياً، إلا ولتجدنه يفضل اليوم أن يصمت ما إن يعرض عليه النظر في أمر الإله»(٣٣٣). ولئن هو ما حق الحديث، عند هايدغر، عما أسماه العلامة الألماني كارل لوفيت: «لاهوت من غير إله»(٣٣٤) ـ وذلك لاستبعاده أمر النظر بعين اللاهوت إلى الإله ـ فإننا نرى، بالضد من ذلك، أنه لئن هو ما حق ذاك الحديث، فقد حق، على الرغم من ذلك، الحديث عن «الإله». غير أنه حديث استشكالي. ولربما لهذا السبب، فإنه حين تساءل هايدغر: من هو الإله إذاً؟ أجاب: لربما كانت هذه المسألة فائقة الصعوبة بالنسبة إلى الإنسان صعبة الملتمس ومطروحة بنحو من الطرح مبكر سابق لأوانه(٣٣٥).

ثانياً؛ لا صلة لتنمية الأمل في عودة الآلهة بالمسيحية بشيء. ذلك أننا نسى أن عصراً بلا آلهة ـ شأن العصر الحديث ـ ما كان له أن يشهد على العدم كل العدم، وإنما أنت واجد فيه الدلالة على أن الأرض اجتيحت ودمرت، وأن اجتياحها وتدميرها لا يمكن أن تعزينا أو تسلينا عنه معتقدات الكنيسة وأنظمتها. فما كان الإنسان ليقتدر على استعادة الآلهة بهذه البساطة، ولا يمكنه فعل ذلك. إنما عليه أن يخبر بدءاً «فرار الآلهة»، وأن يُمتَحن بذلك الأمر الجلل المهيب، فيصدم له ويعاني ويقاسي ويشقى(٣٣٦). ذلك أنه حتى مع بقاء المسيحية قائمة وأبوابها مفتوحة للمؤمنين الصديقين، فإن هجرة الآلهة قائمة واقعة. وليست العبرة هنا بإنشاء المعابد للإله وإشاعة أيقونات الأقانيم وإقامة القداسات والعبادات ـ فهذه كلها ليس من شأنها أن تشهد على «عودة الإله»، وإنما قصاراها أن تعضد على الدوام هيمنة الكنيسة وتعزز سلطتها. وكأنك ترانا، هنا، نردد مع المتصوف الإسلامي أبي يزيد البسطامي

---

(٣٣٣) Heidegger, *Questions I et II*, p. 289.

(٣٣٤) Karl Löwith, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. de l'allemand par Monique Lebedel, la force des idées ([Paris]: Hachette. 1988), p. 47.

(٣٣٥) Heidegger, *Essais et conférences*, p. 239.

(٣٣٦) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 84.

قوله: «أبعد الخلق من الله أكثرهم إشارة إليه الناس». كلا؛ ليس الشأن هجرة البشر للكنائس، وإنما الشأن هجرة الآلهة لها ولمعابدها[٣٣٧]. ثم إن تجربة هولدرلين عن غيبة الإله ـ وهي التجربة الرائدة ـ لم تنكر الإقرار بأن ثمة لا تزال صلة مسيحية تلم الأفراد بالإله وبالكنائس ما انمحت ولا اندرست. لكن، ما كان من شأن الآلهة أن تحب الفخفخة والأبهة. وكما قال هرقليطس، وقد راع الناس جلوس الحكيم قرب فرن خباز يأخذ حظه من دفء المكان: «هنا الآلهة أيضاً [تكون] حاضرة»[٣٣٨]. تلك هي الشهادة على سكن الإنسان بقرب الآلهة وسكينته إليها وسكونه. ومهما تصرفت الأحوال، فإن الحقيقة تقتضي منا الشهادة بأنه: «في الفضاء التاريخي لهيمنة الميتافيزيقا. . . صارت الآلهة مستحيلة. ولكي نعبر عن ذلك بألفاظ تاريخية، نقول: إن فرار الآلهة قد تقرر في هذه الحقب. وهذا الفرار ـ أو بالأحرى إخفاؤه ـ هو الذي أعطى هذه الأزمنة دمغتها»[٣٣٩]. ولئن أقر هايدغر بأن: «تاريخ أوروبا حددته المسيحية، وستظل تحدده، وذلك حتى حين سيتم الانتباه إلى أنها فقدت قوتها، ويحصل الاعتراف بذلك والإقرار»؛ وذلك بما المسيحية إرث لا يمكن تجاوزه ـ ولذلك فإن زمن «ما بعد المسيحية» لن يكون أبداً شبيها بالزمن «المتقدم عليها»؛ أي بزمن ما أسمته المسيحية «الوثنية» ـ ولئن أكد استحالة القفز على المسيحية؛ فإنه أكد أن المخرج الوحيد الممكن هو تغيير هذا التاريخ تغييراً جذرياً. ومثلما ما نشأ بدء الفلسفة اليونانية عن عدم، وإنما كان نشأ عظيماً، وذلك لأنه تجاوز أحد أشد خصومه ـ الأمر الأسطوري، والشأن الآسيوي بالخصوص ـ فإن علينا لتجاوز هذه المسيحية أن نعود إلى حقيقة الكينونة العودة الجذرية[٣٤٠].

ثالثاً؛ لا صلة لعودة الآلهة بالقضاء على الإلحاد والمادية، وبالعودة ـ مقابل ذلك ـ إلى التدين. لا صلة لهذا الأمر بالتخلي عن «الدنيوية» واعتناق «الدينونة». وذلك لأنه ما كان كنه «الإلحاد الحق» ـ لا «الإلحاد الشبيهي» السائد الذي يعني «إنكار الإله» ـ هو «نفي وجود الله»، وإنما هو «الإيمان به

(٣٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣٣٨) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 116-117.

(٣٣٩) هايدغر مذكور في: Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à la pensée de l'Ereignis,» p. 317.

(٣٤٠) Heidegger, *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 251.

مع تغييبه»، وكأنه غير حاضر ولا شاهد. وذلك ما دام أن أكثر الناس إشارة إلى الله أبعدهم منه. وهو الحال الذي عليه أغلب رجال الدين اليوم. ثم إننا صرنا نحيا في عصر فكر صار يستكرهنا على أن نصير ملحدين؛ لا بمعنى أن نعلن أن «الله غير موجود»، وذلك بدعوى أننا لم نعد نلقاه ولا عثرنا عليه أو صادفناه وألفيناه، وإنما مرد إلحادنا الكرهي إلى غياب أساس «ألوهية» الآلهة. ولذلك، فلتدم العبادات والعقائد والعزاءات والكنائس ما شاءت، فإن الآلهة غير عائدة، لا سيما إن هي عولت على هذا الاستجلاب والاستدعاء[٣٤١]. فما كان الإلحاد (Dédivinisation)، أو فقد التأله (Entgötterung) سوى صورة مقلوبة لتأليه الآلهة على الطريقة المسيحية. ولأنه لا إمكان للبرهنة على وجود الله، على النحو الذي ترومه به العلوم الطبيعية واللاهوت، فإن الأمر أمر بيان لا أمر برهان، وشأن إشارة لا شأن برهنة.

وبعد، قال هايدغر: «أمن شأن الإله أن يحيا، أم من شأنه أن يبقى ميتاً؟ هذا أمر ما كان من شأنه أن يقرره تدين الناس، ولا رغبات الفلسفة اللاهوتية، أو طموحات العلوم الطبيعة. فلئن كان الإله بأحق الإله، فإن مجيئه يكون بدءاً من موطن الكينونة وداخله»[٣٤٢]. وبعد وقبل، إنما النظر في أمر «عودة الآلهة» متعلق بالتفكير في انبثاق الآلهة وألوهيتها، ومنوط به بدءاً من حقيقة الكينونة نفسها[٣٤٣].

رابعاً: لا صلة لعودة الآلهة بإحياء الآلهة القديمة ـ بدائية كانت، أم وثنية يونانية، أم غيرها ـ فاستجلاب الآلهة وبعثها، ما كان الشأن فيه أن يجري على نحو مصطنع. وإنه لضرب من الفولكلور، ذاك الذي يقوم على محاولة إحياء الآلهة القديمة. وهو فولكلور شجعت عليه الدراسات الإثنوغرافية. فلئن كان «الإله الغربي المسيحي» ميتاً، فإنه لا سبيل إلى إحيائه بالأيقونة والمعبد. ولن ينشأ قساوسة، إذا لم تنشئ الآلهة رسالتها. ولن تعود الآلهة، ما لم تجرب الشعوب غيبتها[٣٤٤]. وإن الآلهة الحاضرة التي شأنها أن تحضر بمجيئها، إذ هي تغيب، ما هي بآلهة اليونان القديمة المستورة المكنونة وقد عادت. ذلك أنه بحسب اعتبار هولدرلين، فإن الآلهة التي اختفت، إنما

(٣٤١) هايدغر مذكور في: Greisch, Ibid., p. 317.

(٣٤٢) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 320.

(٣٤٣) Greisch, Ibid., p. 317.

(٣٤٤) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 100.

شأنها أن تبقى حاضرة وأن تنظر إلى الشاعر وتلقاه بالنظر... كلا؛ ما كانت الآلهة الحاضرة جزءاً من الماضي، وما انطفأت، وإنما توارت وانحجبت ليس إلا. فعودة الآلهة، إذاً، لا تعني أوبة قديم الآلهة(٣٤٥). إنما «غيبة الآلهة» تعني أنه ما عاد ثمة إله يجمع الناس والأشياء حول ذاته ويلمهم، منظماً بذلك، وبدءاً من هذا الجمع، تاريخ العالم ومقام الإنسان في هذا التاريخ. كلا؛ ما كانت غيبة الآلهة لتفيد غيبة أفراد وأشخاص، وإنما هي تعني أن وهج الألوهية قد انطفأ في تاريخ العالم(٣٤٦).

هذا في ما تعلق بغيبة الآلهة، منظوراً إليها على جهة السلب، فإن نحن تصورنا عودة الآلهة، على وجه الإيجاب، ظهر لنا ما يلي: **أولاً**؛ ما غابت الآلهة غياباً تاماً. لقد توارت، لكنها لا تزال بعد متعلقة بالدازاين الإنسي. وإن عهدنا هذا لهو عهد حائر متردد تزورنا فيه الآلهة عبر فرارها ذاته. وإن «تجربة» ـ أو بالأحرى «محنة» ـ هذا الغياب لهي، في الوقت ذاته، شرط إمكان زيارة إلهية جديدة وتوقع(٣٤٧). ومن ثمة، فإنه لا يمكن تصوير غياب الآلهة كما لو كان انزواء امرئ في صمت بسيط خالص، وإنما شأن الآلهة أن تظل دوماً تنظر إلينا، وشأننا أنه يمكننا دوماً أن نستدعيها ونسميها(٣٤٨). إن «فقد الآلهة» ـ أو قل: انفقادها ـ لا يعني «الفراغ» وحده، بل يفيد «الحفظ» أيضاً. إذ لا انفقاد بلا انحفاظ. ولهذا، فإنه ما كان مسموحاً لأناس الحداثة السعي إلى أن يتخذوا لأنفسهم آلهة صنعوها، حتى يتغلبوا على فقدانها. فتصير بذلك معبوداتهم مصنوعاتهم. وليس بمكنتهم أيضاً أن يعتادوا الاستمرار في الإيمان بإله العادة، وإلا انفقد حضور غياب الآلهة. ولذلك، فإن الموقف الملائم اتخاذه، هو موقف الشاعر: عنينا به اتخاذ موقف السكينة، بلا وجل وبرباطة جأش، أمام غياب الإله الظاهر، واتباع حرص دائم على القرب من هذا الغياب والبعد، وذلك بغاية حفظ القول المقدس(٣٤٩). فالمبدأ هو أن زمن تحسس «غياب الإله» هو، في الوقت نفسه، زمن انحفاظه. ولئن حدثت ثمة

---

(٣٤٥) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, pp. 244-245.

(٣٤٦) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 323-324.

(٣٤٧) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 631.

(٣٤٨) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à la pensée de l'Ereignis,» p. 317.

(٣٤٩) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 34.

«غيبة الإله»، فإن بقاء المقدس، من حيث هو «أثر» أو «إشارة»، أمر ممكن. فالليل هو زمن بلا آلهة، ولليل دوماً صباح ينتظره. أكثر من هذا، لا صباح بلا ليل. فالليل لا يعني مجرد غياب الآلهة، وإنما هو يفيد أيضاً زمن القرار بشأنها. والليل هو الذي من شأنه أن يحمي الآلهة التي مضت ويستر الآلهة القادمة. وفي الليل، في حجابه الليلي السميك، تجد الآلهة مأواها؛ أي أنها تجد الوضوح والسكينة والطمأنينة التي تمهد لمجيئها. ولذلك، كان الليل أم النهار الذي من شأنه أن يحمل المقدس. ومن ثمة، كان هو ليلاً مقدساً[٣٥٠]. ويذهب هايدغر إلى حد تشبيه الصلة بالإله بغياب المحبوب. فلئن غاب هذا، فإن الحب لن يغيب. ومثلما العطر يجعل الوردة أكثر حضوراً عندنا عندما نغمض عينينا، فكذلك بغياب الآلهة يصير حضورها لنا أقرب. إنما الآلهة آلهة بالضرورة، والبشر بشر بالضرورة، ولا مكنة لأي منهما دون الآخر. بهذا يؤذن للحب أن يسود بينهما. وإنها للوساطة التي تجعلهما لا ينتميان إلى ذاتيهما، وإنما إلى «الشأن المقدس» الذي هو الواسطة بينهما والمنزلة[٣٥١]. غير أن الآلهة، وإن هي ما فتئت تخاطبنا، فإننا لم نعد نصغي إليها. فقد تحصل، أن استتار الآلهة، لا يعني أن «الخاصة الإلهية» ـ الألوهة ـ غابت عن دازاين الإنسان، وإنما بالضد، ما زالت تسود، لكنها تسود وفق صورة غير مكتملة؛ أي وفق صورة أفولية شاحبة، وإن كان الأصل فيها القوة. وإن ذاك الذي من شأنه أن ينفلت من مجال الإله، على فرض أن هذا أمر ممكن، لا يمكن أن يشهد على أنه توجد ثمة آلهة ميتة[٣٥٢].

ثانياً؛ إن عودة الآلهة لا تعني أن طي صفحة زمن الشقاء هذا يحدث بضربة سحر، وذلك بأثر من انبثاق إله جديد انبثاقاً فجائياً أو بعودة الإله القديم وقد انجلى بلا انحفاظ وتبدى بلا اختفاء. إذ أنَّى لهذا الإله بالعودة، إن لم يكن البشر قد هيأوا عودته وأعدوا لها الإعداد؟ وأنَّى لإقامة الإله أن تكون على قدره، إن لم يسبقها بهاء الإلهية بالإشراق في كل ما هو كائن؟ فليس من شأن الآلهة أن تعود وتؤوب إلا إن آن أوانها؛ أي إلا إذا تهيأت حيثياتها وتوافرت ظروفها[٣٥٣].

---

(٣٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٣٥١) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٣٥٢) Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin»*, p. 96.

(٣٥٣) Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 323-324.

والحق أن هايدغر فكر بأمر «أوبة الآلهة» هذه تحت عنوان «بزوغ المقدس». فما عودة الآلهة عودة للآلهة، حقاً، قدر ما هي «مجيء للمقدس». وما كانت «القداسة» عنده، كما صورتها المسيحية، مستمدة من الرب، مستملاة منه، وإنما الأمر بالضد من ذلك، شأن «المقدس» أنه أعلى من «الإله» نفسه. كلا؛ ما كان المقدس مقدساً لأنه شأن إلهي، وإنما الشأن بالضد، ما كان للشأن الإلهي أن يصير إلهياً إلا لأن ثمة مقدساً[٣٥٤]. ووحده «مجيء الإله» وبدوّه من شأنه أن يعلن أن الزمن صار زمنا مصيرياً حاسماً. وإنه لزمن من شأنه أن يمتنع عن كل توقيت وحساب، إن بالسنين أو بالعقود أو بالقرون. وهو زمن عز نظيره، وذلك لأنه الزمن الذي تتقرر فيه حقيقة الكينونة. وإن المقدس ـ والشأن فيه أن يكون أقدم من الأزمنة وأعلى من الآلهة ـ لأمره أن يؤسس بمجيئه بدءاً جديداً وتاريخاً آخر. وإنه للحد الفاصل الحاسم الذي ينبئ بحال الآلهة والبشر، وذلك من جهة كينونتهم وطبيعتها وحالها ومآلها[٣٥٥]. وإن عودة الآلهة لأمر منوط بقرب الإنسان من الكينونة. فهذا القرب هو الذي يحدد ما إذا كان من شأن الآلهة أن تتمنع عنا، وما إذا كان ليل غيابها يطول، كما تقرر بشأن ما إذا كان نهار المقدس يبزغ وكيف ذلك، وما إذا كان فجر المقدس شاهداً على إمكان «بدو الإله» أو الآلهة، وكيفية هذا «البدو» و«البزوغ» و«الإصباح».

والحال أن «المقدس» ـ بما هو فضاء الألوهية الجوهري الذي يسمح بتشكل فضاء الآلهة أو الإله ـ ليس من شأنه أن يظهر إلا إذا تم «التهييء» له و«التحضير» و«الإعداد»؛ أي إلا إن هي انبلجت الكينونة، وانجلت في حقيقتها، وأسفرت عن ذاتها[٣٥٦]. والحق أن زمن الحداثة، بما هو زمن اجتياح الأرض واجتثاث الإنسان وبالتالي فرار الآلهة، لهو زمن غياب أثر الإله. فمن شأن الإله الأخير أن يكون إلهاً لا أثر له أو بلا أثر. وفي عالم اجتاحته الميتافيزيقا، حتى استحالت الإقامة فيه استحالة أخلاقية، يمكن الإنسان أن يعيد تنظيم الكائن ما شاء، لكنه لا يمكنه أبداً أن يجد فيه مجالاً حراً يمكن الإله أن يقيم فيه مسكنه ومقامه بين ظهراني البشر[٣٥٧]. معنى

---

(٣٥٤) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 77.

(٣٥٥) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣٥٦) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 97-98.

(٣٥٧) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à la pensée de l'Ereignis,» p. 321.

هذا، أنه لا يمكن التفكير في كنه «المقدس» إلا بدءاً من «حقيقة الكينونة»، وأنه لا يمكن التفكير في كنه «الألوهية» إلا بدءاً من كنه «المقدس»، وأنه لا يمكن التفكير في كنه «الإله» إلا في ضوء كنه «الألوهية». فهنا، إذاً، تعالق. ما يعني أن بزوغ المقدس متصل بتصور الكينونة وبدوّها متعلق. إذاً، كيف لنا أن نفكر بـ ««الإله» بمعزل عن الكينونة، وهل حقاً بمكنتنا أن نفعل ذلك؟ يجيب هايدغر: هذه مسألة صعبة. لا إمكان للتفكير في الإله عن الكينونة بمعزل، لا ولا الإله هو الكينونة ذاتها؛ إنما الإله كائن. وبما هو كائن، فإنه بحاجة إلى الكينونة(٣٥٨).

والحال أن بُعد المقدس، الذي يظل بعداً منغلقاً، لا يمكن أن ينفتح إلا بانفتاح الكينونة واستعداد الإنسان لقبول هذا الانفتاح في نفسه(٣٥٩). ذلك أن الكينونة أعلى شأناً من الآلهة. لأن الإله كائن، ومن شأن الكينونة أنها «سابقة» عن كل كائن. فهو بحاجة إليها وإلى جودها، وهو يفيد من إفضالها بما به يكون(٣٦٠). فتحت الكينونة، إذاً، تقيم الآلهة بقدر ما تكون وبالشكل الذي تكون عليه(٣٦١). وليست تعني «الفوقية»، هنا، فوقية «التعالي» اللاهوتية، ولا هي تفيد «التحتية»، هنا، تحتية «القيمة» و«الدونية». ولئن نحن فهمنا الأمر على هذا النحو من الفهم ـ وهو الفهم المطلوب، أو قل: هو أحق الفهم ـ فإننا حينها نصير إلى القول: «ما محل الكينونة من الآلهة بـ ««فوق»؛ لا ولا محل هؤلاء «فوق» الكينونة»(٣٦٢). فلا يتعلق الأمر بالتعالي اللاهوتي أو الفوقية، وإنما الأمر أمر لقاء وأمر بينية (Zwischen) (rencontre). إن الإله بحاجة إلى الكينونة بما هي فضاء اللقاء وفسحة المجال، وذلك حتى يزور الإنسان، وحتى يمكن الإنسان أن يلقى الله(٣٦٣). كلا؛ ما كان الإله بالكائن بالذي من شأنه «يعلو» على الكينونة و«يفارق»، وإنما هو الكائن المفتقر إليها المعوز المحوج؛ هو المفتقر. وبالضد، ما كانت الكينونة لتطلب لنفسها أن تكون هي «الأعلى»؛

---

(٣٥٨) Greisch, «[Bulletin de philosophic. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 630.

(٣٥٩) Heidegger, *Questions III et IV*, pp. 112-113.

(٣٦٠) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٣٦١) Heidegger, *Questions I et II*, p. 486.

(٣٦٢) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 630.

(٣٦٣) المصدر نفسه، ص ٦٣٠.

وما هي بالإله حتى[٣٦٤]. وعن سؤال استوضحه حول إمكان التسوية بين «الكينونة» و«الإله» كان قد طرح عليه بجامع زيوريخ عام ١٩٥١، أجاب هايدغر: لعل البعض منكم يعلم أنني سليل الدراسات اللاهوتية، وأني لا أزال أحفظ في نفسي شيئاً من الحب لهذا المبحث، وأنني أفهم فيه أموراً كثيرة. ولئن راودني الحنين إلى كتابة لاهوت ـ وهو الأمر الذي عادة ما أنجذب إليه ـ فإنني لن أقحم فيه أبداً لفظ «الكينونة». إن الإيمان لا حاجة به إلى فكر الكينونة. وعندما يلجأ الإيمان إلى فكر الكينونة، فإنه لا يبقى إيمانا. . . إنني أتحفظ على كل محاولة لاستعمال «الكينونة» وذلك بغاية تحديد «الإله» بما هو إله لاهوتي. فليس ينتظر شيء من إعمال لفظ «الكينونة» في طرح القضايا اللاهوتية. ولا يمكن أن نفكر بكنه «الإله» بدءاً من أساس «الكينونة». ومع ذلك، فإن تجربة «الإله» وتجلّيه تظهر في بُعد الكينونة وتضاعيفها. ما لا أقصد به، قطعاً، أن الكينونة يمكن أن تصير محمولاً للإله ممكناً. وبالجملة، يجب علينا أن ندقق في هذه الأمور ونحقق[٣٦٥].

وبعد، إن مطلب هايدغر من النظر في أمر «الإله» هو معرفة ما إذا كان الإنسان قد صار من جديد قادراً على لقائه (capax Dei) (Gottfähig)[٣٦٦]. وأي إنسان نقصد؟ أم أي إله نعني؟ يلزم، بدءاً، أن تنجلي حقيقة «الكينونة» حتى يمكن تحقيق «مجال لقاء» بين البشر ـ هؤلاء الذين عليهم ألا يبقوا «بشراً» بالمعنى الحديث للكلمة. مقابل ذلك، على الآلهة أن تصير ذات دلالة أخرى غير الدلالة التي أعطيت لها لحد الآن؛ نعني دلالة الشأن «غير المشروط» و«اللانهائي» و«المطلق»، ومعنى «الصانع» و«العلة». على الإنسان، إذاً، أن يتعلم بكد وجد أن يصير «الساهر على حقيقة الكينونة»، كما على الآلهة أن تنسلخ عن ألوهية ليست هي، على التحقيق، سوى «تعال» على الإنسان و«قوة»؛ وذلك قبل أن يحدث: «آخر مرور لآخر إله»[٣٦٧].

فقد ظهر بهذا، أن ثمة تعالقا سببيا إذاً بين «فرار الآلهة» و«فرار الإنسان

---

(٣٦٤) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à la pensée de l'Ereignis,» p. 321

(٣٦٥) Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, pp. 235-236.

(٣٦٦) Greisch, Ibid., p. 316.

(٣٦٧) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

من كنهه» (Wensensflucht) أو فزعه من طرح مسألة إنينيته. وكأن لسان حال الآلهة يقول عن بني البشر: «إن هم عادوا عدنا»؛ أي إن عاد بنو البشر إلى كنههم الحق، بما هم الساهرون على مرور الإله الحافظون لذكره المتعلقون بأثره، عدنا إلى الظهور وإلى زيارتهم. من هنا تأتّى حديث هايدغر عن الإنسان بوصفه الكائن الذي من شأنه أن يكون «الساهر على مرور آخِرِ إله». وما كان «الآخِر» هنا بمفيد لمعنى حسابي ـ فالآلهة بمعزل عن أن تترك نفسها لمنطق أن «تعدّ» و«تحسب» و«تصنّف» و«ترتّب» ـ لا ولا كانت مهمة الإنسان هي: «أن يحسب الآلهة، ويحسب عليها، أو يحسب بالأحرى ويعول على واحد منها»، لا ولا هو عنى «الإله الأخير»، هنا، الإلماع إلى «الإله ما قبل الأخير»، وهكذا دواليك إلى الإله الأول. إنما شأن «الإله الأخير»، إن حدد سلباً، أن يكون ضد صورة الآلهة التي سادت في التاريخ، لا سيما منها صورة «الإله المسيحي»[٣٦٨]. فضد «الإله الشخصي»، وضد «إله الجماهير»، لا ينجلي «الإله الأخير» إلا في فضاء الكينونة السحيق. فلا إمكان للتهيؤ له بإحياء العبادات وإنشاء الكنائس، وإنما بإعداد الإنسان أحق الإعداد[٣٦٩]. كلا؛ «الأخير» هنا لا يعني «النهائي»، وإنما «البدء الأعمق» الذي من شأنه أن يمتد الامتداد الأعمق الذي يكاد لا يُدرك له غور[٣٧٠]. وإنه للإله الأبعد ما يكون عن صنميات الديانات، والأشد ما يكون قرباً إلى التعلق بحقيقة الكينونة[٣٧١]. إنما الشأن في وصفه بوسم «الأخير»، هنا، أن يحمل دلالة «التناهي»، وذلك لأن الكينونة نفسها، في اعتبار هايدغر، متناهية، ولأن المسيحية قرنت دائماً الإله باللاتناهي. أما «الإله الأخير»، فإنه، شأن إله هولدرلين، ممنوعة هي الأبدية عنه محرمة، ولا صلة له بالخلود أو الأبدية (Sempiternas). إنما شأن أوصاف كهذه خلعتها الديانات على الآلهة، أن تدل على إرادة «القوة» و«العظمة» و«الجبروت». أما «الإله الأخير»، فإنه عن هذه الأمور بمنأى. وإن حضوره لحضور عبور (Vorbeigang) أشبه ما يكون هو بلمحة البرق أو بالوميض[٣٧٢]. وإن فكرة «الأخروية»، أو بالأحرى

---

(٣٦٨) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 628.

(٣٦٩) المصدر نفسه، ص ٦٢٨.

(٣٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٢٩.

(٣٧١) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à la pensée de l'Ereignis,» p. 318.

(٣٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

«الآخرية»، (Eschatologie) لتنطبق أيضاً عليه. وما كان هذا عيباً فيه، وإنما بالضد من ذلك، معيار ألوهيته: إنه الإله الذي من شأنه أن «يمر»، فلا هو «يبقى»، ولا هو «يخلد»، بل إنه «المرور» العابر ذاته[٣٧٣]. ولذلك، فإنه يمكن فهم قول هايدغر: إن الإله يخضع للمصير، وإنه لأحد أصوات المصير[٣٧٤]. وإن شأنه أن ينجلي في اختفائه هذا، وإذا ما اختفى، فإنه إنما يختفي وراء المقدس.

وإن السهر على «مرور آخر إله»، ليس القصد منه تحقق مبدأ «عبودية الإنسان للإله»؛ أي مبدأ «الدين» أو «العبادة». كلا؛ ما كان الأمر من الدين في شيء، ولا تعلق بالإنسان الديني (Homo religiosus)، ولا حاجة بالإله إلى مقيم الديانات، حتى ينجلي للبشر. وما كان الأمر من الميتافيزيقا بشيء؛ لأن الميتافيزيقا هي التي نظرت إلى صلة الإنسان بالإله على أنها رباط ديني (Religio)؛ أي من حيث هي تعلق بعلة أولى[٣٧٥]. ولهذا السبب، انتفض هايدغر ضد سوء تأويل شعر هولدرلين، بل تشويهه التشويه، وذلك بالحديث عن «الشأن الديني» و«الدين» في شعره، على الطريقة الرومانية في تفسير العلاقة بين بني البشر والآلهة. كلا؛ ما كان حديث هولدرلين عن «المقدس» بالحديث الديني، وإنما هو «نبوءة» شعرية كان من شأنها أنها استفتحت زمن ظهور الآلهة، وحددت شروط موطن الإنسان في هذه الأرض حتى يلقى الآلهة. وإن كينونة الشاعر لا يلزم أن تفسر في ضوء مفهوم «أنبياء» اليهود والمسيحيين، وما يقتضيه من إعلان «الرسالة» وتحقيق «الخلاص» في العالم الآخر. فلئن كان لهولدرلين حلم إلهي، فإن الشاعر ما كان للأنبياء بمثل، حتى يكون ديدنه أن يحلم بإله[٣٧٦]. وبالجملة، إن «انتظار مرور آخر إله»، أمر لا صلة له بالإيمان الديني، وإن انجلاءه شأن لا صلة له بالتجلي أو بالعودة على نحو ما تتصور به المسيحية عودة المسيح (Théophanie)[٣٧٧].

---

(٣٧٣) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 631.

(٣٧٤) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 221.

(٣٧٥) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à la pensée de l'Ereignis.» p. 323.

(٣٧٦) Heidegger, *Approche de Hölderlin*, p. 146.

(٣٧٧) Greisch, Ibid., p. 318.

والحال أنه لئن كان للإله أن يتبدى، فإن من شأن تبديه أن يشهد على انتماء كنه الإنسان إلى الكينونة. وهو دور ما كان من شأنه أن يحط من عظمة الإله وجلاله[٣٧٨]. وقد حفظ لنا غادامير، في ذكرياته عن محاضرة هايدغر «أصل العمل الفني» (١٩٣٦): أنه لئن كان لنا ـ معشر تلامذة هايدغر ـ أن نسمع بالمناسبة نبرة أخروية ترنّ، ولئن بدا لنا هايدغر وكأنه عراف يتحدث عن «إله يمكن أن يظهر ظهوراً مفاجئاً»؛ فإن كلام هايدغر هذا كان «مجرد تعميمات فكر فلسفي وتوابعه، وما كان له أن يكون كلمة نبي»[٣٧٩].

وبعد، هي ذي علائم البدوّ الجديد تتبدّى: استدعاء الفكر له، سعي الشعر لتهييء محل إقامته، عودة المقدس. فَهَلّا تم الحديث عن البدو الجديد؟

عاشراً: بدوّ جديد!

ما يثير اهتمام الناظر، أن هايدغر لم يختر للدلالة على «البدو الجديد» أو «الإصباح» لفظاً يونانياً، وإنما اختار لفظاً ألمانياً، هو لفظ «الإيرايغنيس» (Ereignis). وهذا الاسم مأخوذ من فعل (Er-eignen) الذي اشتق بدوره من (Er-aügen) بما هو أفاد دلالة «التملك». ما يوحي بأن «الإيرايغنيس» يفيد معنى «تملك مزدوج» أو «انتماء مثنّى متبادل»، وذلك بحيث تتملك الكينونة كنه الإنسان، ويتملك الإنسان كنه الكينونة، وينتمي منهما الواحد إلى الآخر، في إطار «انتماء متبادل»، أو قل: «تنام»: كلاهما متملك لا يحقق نفسه إلا بالتخلي عن ملكه لغيره، أو هو لا يُملك نفسه إلا بتركها لغيره أو تمليكها له[٣٨٠]، أو هو لا يتحقق التحقق إلا بالانتماء إلى السوى.

فقد تحقق، أن ما يعبر عنه «الإيرايغنيس»، هو معنى آخر غير معنى «الحدث» الذي طالما نقل إليه هذا اللفظ. ولئن كانت ثمة «أحداث»، وثبتت وصحت، فإن «حدث الأحداث» هو الكينونة ذاتها؛ فهي الحدث الجسيم. وهذا ما ينساه الناظرون إلى الأحداث[٣٨١]. ذلك أن «حدث الكينونة»، أو

---

(٣٧٨) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» p. 632.

(٣٧٩) Hans-Georg Gadamer, *Années d'apprentissage philosophique: Une Retrospective*, trad. de l'allemand et présenté par Elfie Poulain, idées (Paris: Critérion, 1992), p. 261.

(٣٨٠) Heidegger: *Questions I et II*, pp. 270-272, et *Questions III et IV*, p. 220.

(٣٨١) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 220.

قل: «بدوّها» أو «تبديها» (Ereignis des Seins)، إن صح هذا التعبير واستقام، هو الحدث الأكبر، لأنه بلا كينونة لا شيء ثمة يكون، ولا حدث يطرأ، ولا كائن يحدث. ولذلك، فإنه لزم التخلي عن الدلالة الجارية لمفهوم «الحدث»، وذلك حين التعبير عن «التمالك» أو «التنامي» الحادث بين الإنسان والكينونة. هذا مع سابق العلم، أن هايدغر يلح على أن هذه الكلمة؛ مثلها مثل كلمة λογς (logos) اليونانية، وكلمة (Tao) الصينية، شأنها أن لا تقبل الترجمة؛ فبالأحرى أن تقبل أن تفيد المعنى الحديث للفظ «الحدث»[٣٨٢]. ولذلك يفضل هايدغر الحفاظ على اللفظ كما هو بما هو (Singulare tantum)[٣٨٣].

والذي نبه على هذا «التملك المزدوج»، أو «الاستئثار المتبادل»، أو «الانتماء التقاربي» ـ إيرايغنيس ـ هو أنه في حادي «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاسترصاد» (Ge-stell) يتحقق «تأزيم» مثنى: «تأزيم» الإنسان لكنه الكينونة، و«تأزيم» الكينونة لكنه الإنسان. غير أن هذا «التأزيم»، إن نُظر إليه على جهة الإيجاب، صورة سالبة لإمكان خلاص ونجاة: إذ فيه تتحقق تبعية الإنسان للكينونة، وانتظار الكينونة للإنسان والتفاتها إليه؛ ما دل على «تمالكهما» و«انتمائهما» إلى بعضهما بعضاً[٣٨٤]. في «التمالك المزدوج»، إذاً، يتعالق الإنسان والكينونة، ويتمالكان من جهة كينونة كل واحد منهما، وذلك في الوقت ذاته الذي يفقد الواحد منهما عوالق التحديدات التي أضفتها الميتافيزيقا عليه، فشوهت كنهه، مُصَيِّرَة الكينونة «حضوراً أبدياً» و«أساساً» و«علة»، وجاعلة من الإنسان «ذاتاً» و«حيواناً عاقلاً»[٣٨٥]. ولهذا السبب، فإن من شروط تحقق «البُدُوِّ الجديد» أو «التبدي المستأنف»، أن يفقد الإنسان السمات التي بها ميزته الميتافيزيقا (الذاتية والعاقلية)، وأن تفقد الكينونة بدورها السمات التي أسبغت عليها (الحضور، الفعل، الديمومة، القوة). ففي الأمر، إذاً، سلب لقيم طالما أضفيت على الإنسان والكينونة (Enteignis)، وكسب الواحد منهما لكنهه الحق (Ereignis). وما كان هذا «البدو الجديد» ليحدث لولا حادي «الاستعقال» و«الاستصناع» و«الاستكراه» الذي نبه إلى مخاطر «اغتراب»

(٣٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٢١، و Heidegger, *Questions I et II*, p. 271.
(٣٨٣) Heidegger, *Questions I et II*, pp. 270-271.
(٣٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.
(٣٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

الإنسان عن الكينونة و«اغتراب» الكينونة عن الإنسان، كما نبه إلى ضرورة «تملك» الإنسان كنه الكينونة و«تملك» الكينونة كنه الإنسان.

والحال أن السر في اختيار هايدغر هذا اللفظ الألماني للدلالة على خاصِّي فكره ـ وهو الذي اشتهر بحبه الشديد للسان اليوناني حتى بجّله ـ عائد إلى رغبته الشديدة في الإيحاء ببعد البدء المستأنف عن البدء الإغريقي الأول. فلئن حقت المقارنة بين البدء الأول المتحقق (البدو الإغريقي) والبدء الثاني المنتظر (البدو الألماني)، وذلك باعتبار أنه لو لم يكن الإنسان قد التقى، عند البدءِ الأول، بسر الكينونة، ما كان للبدء الثاني أن يكون؛ فإن هذا لا يمنع من تسجيل الفارق. والأصل الذي أَصَّلَ عليه هايدغر الفارق هو القول: إن البدء المستأنف ليس له أن يتحقق إلا بالخروج عن سياج الفكر الميتافيزيقي، بما فيه فكر البدء الأول. ففكر الإيرايغنيس إنما هو محاولة لوصف فهم الكينونة خارج سياق فضاء الشأن الميتافيزيقي المُفَكَّرِ فيه، حتى ولئن كان هذا الفضاء هو الفضاء البدئي الإصباحي.

ينجلي لك الفارق، إن أنت اعتبرت «موضع» الدازاين في البدأين: ففي البدء الأول، أفادت الدازاين معنى «الوجود المتحقق في الحضور الممتلئ الدائم»، وفي المنظور الجديد، أفادت لزوم أن يدرك الإنسان ذاته بما هو «الساهر على حقيقة الكينونة». . . إذ ما عاد الأمر يتعلق باحتلال الإنسان موقعاً في الكوسموس وموقفاً وموضعاً، وإنما صار الشأن مناطاً بمقدرته على تحمل فسحة الكينونة واستجارتها. وشتان ما بين الدلالتين![٣٨٦] ولا يعني هذا، أن علينا فهم بدو الكينونة، البدو الجديد، بما هو «تجاوز» من شأنه أن يبلغ بالفكر أعلى الأعالي، ولا بما هو تحصيل المفهوم الأثرى عن الكينونة الذي لم يسبق له أن حصل ولا سبق إليه، وإنما الأمر بالضد: لئن كانت الكينونة انوهاباً وبذلاً وجوداً وإفضالاً، فليس لنا أن نفهم «الإفضال» هنا بما فهمه به الأسلاف؛ أي بما هو «تمكين» و«تخصيص». وإنما علينا أن ندركه بما هو «عطاء» «إفقار الفكر» من حمولة «الذاتيه» و«إرادة القوة» التي حُمِّلَها دوماً[٣٨٧].

---

(٣٨٦) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger.» p. 621.

(٣٨٧) Greisch, «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à *la pensée de l'Ereignis*,» p. 320.

تحصل مما تقدم، أنه لئن كانت الكينونة إفضالاً، فلا ننسى أنها انحجاب أيضاً، وأن تاريخ الكينونة، مقروءاً على هذه الجهة، يظهر أنها مثلما يكون من أمرها هي أن تبدو فتملك (Ereignis)، فكذلك يكون من شأنها أن تنحجب وتستلب عن ذاتها (Enteignis). وهو الأمر الذي لم يفعل تاريخ الميتافيزيقا إلا على الشهادة عليه. لكن، في «عدم التمالك» هذا و«فقد التنامي»؛ أي في تسالب الكينونة والإنسان، تحفظ الكينونة ذاتها وتصان[٣٨٨]. إذاً، ما كان لهايدغر، وهو يقرض افتقار الفكر والكينونة والإله، أن يستعير استشرافاته من فكر «إرادة القوة». فما كان ليتحدث عن «الإنسان الأعلى»، ولا عن «رجال المستقبل» ـ فهؤلاء شأنهم أن يعكسوا «إرادة القوة» ـ وما كان هو بطلاب للقوة، وإنما كان متمدحاً للبساطة والافتقار.

والحال أن هايدغر لما تحدث عن «التملك المزدوج» و«الاستئثار المتبادل»؛ بمعنى استئثار الكينونة بكنه الإنسان واستئثاره بكنهها، أو بالأحرى سهره عليها ـ وهو الأمر المنتظر الذي ما تحقق أبداً في تاريخ الكينونة ـ ما كان ليصدر عن نزعة استئثارية تملكية؛ أي أن يشي بنزعة إرادية؛ بمعنى نزوع إلى القوة، وإنما الشأن بالضد. . . كلا؛ ما كانت «الذات» هنا لتعني «الإنية»، ولا «الأنانة» التي من شأنها أن تتملك الكينونة وتستأثر بها تملك «أنانية»، وإنما الذات الحقة هنا ـ أي الإنينية (Ipséité) ـ هي التملك ذاته. والانتماء إلى الذات، معناه أن تسلم «الذات» أمرها إلى «غرابة الكينونة»، فما كان من شأن الإنسان أن يصير ذاته إلا بانتمائه إلى الكينونة. وما كان للكينونة «الاستقواء»، إنما كنهها «الافتقار»، وذلك ما دامت هي متناهية، وما دام لا قوة ولا جبروت للأمر المتناهي[٣٨٩].

فقد تحصّل، إذاً، أن: «الافتقار هو كنه الكينونة بما هي تمالك واستئثار متبادل»[٣٩٠]. ليس هذا وحسب، بل تحصّل أيضاً أن الافتقار هو كنه الإله نفسه، بل إن الافتقار هو كنه فكر الكينونة وتأملها، وذلك بحيث ليس من شأنه أن يدعي السلطة، ولا الألمعية، ولا تحقيق الخلاص، لا ولا الحكمة[٣٩١].

---

(٣٨٨) Heidegger, *Questions III et IV*, p. 223.

(٣٨٩) Greisch, Ibid., p. 321.

(٣٩٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

(٣٩١) Heidegger, *Essais et conférences*, pp. 78-211.

تلقاء امتناع هايدغر عن قرن فكر «البُدُوّ» بالقوة والإنسان الأعلى وأرستقراطية الإرادة، لئن كان له أن استشرف المستقبل، فإنه أومأ إلى إمكان قيام «الشعب المقبل»، من حيث هو «شعب الكينونة»؛ أي الشعب الذي من شأنه أن يحمل «سيما» الكينونة. وتحقيقه، أنه شعب المغتربين «المتآلفة قلوبهم» بما هم شعب «الرعاة» حملة أعلام الكينونة. وهم «الشهداء الأكثر صمتاً عن الصمت الأشد صمتاً». حالهم حال الإصغاء إلى صوت آخِر إله صامت، وتلقّي ندائه. وما يؤلف بينهم هو الشغف بمعرفة جوهرية تنفلت من عيار «المنفعة» و«الاستعمال المباشر»، وتتعلق بالقرارات المصيرية التي تمتح من تاريخ الكينونة ذاته. وإنه، لتحقيقاً، شعب «صفوة» من «الساهرين على الكينونة» و«الراعين لأمرها» و«المجيرين لها»، مهمته إقامة «حقيقة الكينونة»، وذلك لا على سبيل «الإقامة الأبدية»، وإنما «للمرة الأوحد، في المحل الأوحد، وللبرهة الواحدة»[٣٩٢]. شعب لربما كان من مهامه أن يدع «الأرض» تكون بما هي أرض، فلا يسلمها إلى الاجتياح، وأن يترك «الكائن» ينجلي في كينونته، فلا يصيره «موضوعاً» ولا «مرصوداً». هو ذا الشعب الذي بمكنته أن يتحقق في عهده «الإيرايغنيس» المنظور، وأن يشهد على مرور آخِر إله.

(٣٩٢) Greisch, «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger,» pp. 626 sq.

المراجـــع

١ ـ العربيـة

كتـب

ابن الزيات، أبو يعقوب بن يحيى التادلي. **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**. تحقيق أحمد التوفيق. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، ١٩٨٤. (نصوص ووثائق؛ ١)

ابن عجيبة الفاسي، أحمد بن محمد. **إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء السكندري**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **تفسير غريب القرآن**. ترجمة وتحقيق السيد أحمد صقر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨.

التهانوي، محمد علاء بن علي. **كشاف اصطلاحات الفنون**. بيروت: دار صادر، [د. ت.].

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **دلائل الاعجاز**. قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر. ط ٢. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٩.

الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات**. تحقيق إبراهيم الابياري. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥.

الجويني، أبو المعالي. **الشامل في أصول الدين**. تحقيق عبد الله محمود محمد عمر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.

رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي. حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي. ط ٣. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣.

المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله. **رسالة الغفران**. تحقيق وشرح بنت الشاطئ [عائشة عبد الرحمن]. ط ٧. بيروت: دار المعارف، ١٩٨١.

النفري، محمد بن عبد الجبار. **كتاب المواقف**. القاهرة: مكتبة المتنبي، [د. ت.].

٢ ـ الأجنبية

Books

Aristote. *L'Homme de génie et la mélancolie*. Traduction et notes de J. Pijeaud. Paris: Petite bibliothèque Rivages, 1988.

Beaufret, Jean. *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*. Paris : Presses universitaires de France, 1984. (Epiméthée; 63)

Gadamer, Hans-Georg. *Années d'apprentissage philosophique: Une Retrospective*. Trad. de l'allemand et présenté par Elfie Poulain. Paris: Critérion, 1992. (Idées)

Heidegger, Martin. *Acheminement vers la parole*. Traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier. [Paris]: Gallimard, 1981. (Collection Tel; no. 55)

____. *Approche de Hölderlin*. Trad. de l'allemand par Henry Corbin [et al.]. Nouvelle édition augmentée en 1974. [Paris]: Gallimard, 1973. (Classiques de la philosophie)

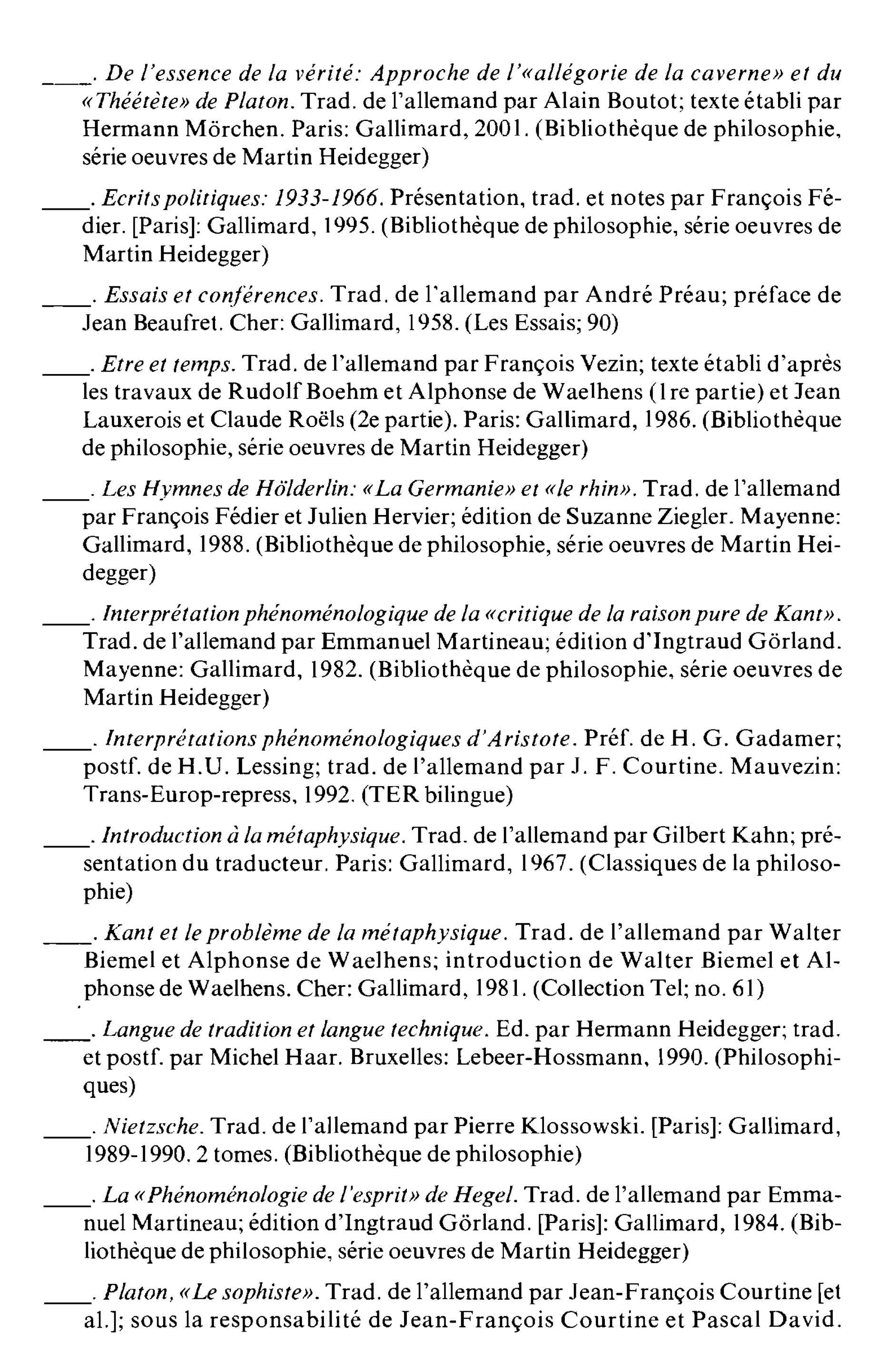
____. *Aristote, métaphysique: De l'essence et de la réalité de la force*. Trad. de l'allemand par Bernard Stevens et Pol Vandevelde; édition d'Heinrich Hüni. Cher: Gallimard, 1991. (Bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger)

____. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduction revue et corrigée avec le concours de Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin. Cher: Gallimard, 1986. (Collection Tel; no. 100)

____. *Concepts fondamentaux*. Trad. de l'allemand par Pascal David; édition de Petra Jaeger. Millau: Gallimard, 1998. (Bibliothèque de Philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger)

____. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde - finitude - solitude*. Trad. de l'allemand par Daniel Panis; Cours professé à l'Université de Fribourg-en-brisgau pendant le semestre d'hiver 1929-1930; édition de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. [Paris]: Gallimard, 1992. (Bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger)

______. *De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie*. Trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; texte établi par Hartmut Tietjen. [Paris]: Gallimard, [1996].


____. *De l'essence de la vérité: Approche de l'«allégorie de la caverne» et du «Théétète» de Platon.* Trad. de l'allemand par Alain Boutot; texte établi par Hermann Mörchen. Paris: Gallimard, 2001. (Bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger)

____. *Ecrits politiques: 1933-1966.* Présentation, trad. et notes par François Fédier. [Paris]: Gallimard, 1995. (Bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger)

____. *Essais et conférences.* Trad. de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret. Cher: Gallimard, 1958. (Les Essais; 90)

____. *Etre et temps.* Trad. de l'allemand par François Vezin; texte établi d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (1re partie) et Jean Lauxerois et Claude Roëls (2e partie). Paris: Gallimard, 1986. (Bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger)

____. *Les Hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «le rhin».* Trad. de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier; édition de Suzanne Ziegler. Mayenne: Gallimard, 1988. (Bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger)

____. *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure de Kant».* Trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; édition d'Ingtraud Görland. Mayenne: Gallimard, 1982. (Bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger)

____. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote.* Préf. de H. G. Gadamer; postf. de H.U. Lessing; trad. de l'allemand par J. F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-repress, 1992. (TER bilingue)

____. *Introduction à la métaphysique.* Trad. de l'allemand par Gilbert Kahn; présentation du traducteur. Paris: Gallimard, 1967. (Classiques de la philosophie)

____. *Kant et le problème de la métaphysique.* Trad. de l'allemand par Walter Biemel et Alphonse de Waelhens; introduction de Walter Biemel et Alphonse de Waelhens. Cher: Gallimard, 1981. (Collection Tel; no. 61)

____. *Langue de tradition et langue technique.* Ed. par Hermann Heidegger; trad. et postf. par Michel Haar. Bruxelles: Lebeer-Hossmann, 1990. (Philosophiques)

____. *Nietzsche.* Trad. de l'allemand par Pierre Klossowski. [Paris]: Gallimard, 1989-1990. 2 tomes. (Bibliothèque de philosophie)

____. *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel.* Trad. de l'allemand par Emmanuel Martineau; édition d'Ingtraud Görland. [Paris]: Gallimard, 1984. (Bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger)

____. *Platon, «Le sophiste».* Trad. de l'allemand par Jean-François Courtine [et al.]; sous la responsabilité de Jean-François Courtine et Pascal David.

[Paris]: Gallimard, 2001. (Bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger)

____. *Le Principe de raison.* Traduit de l'allemand par André Préau; préface de Jean Beaufret. [Paris]: Gallimard, 1983. (Collection Tel; no. 79)

____. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie.* Trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édition de Friedrich-Wilhem von Hermann; avertissement du traducteur. Mayenne: Gallimard, 1989. (Bibliothèque de philosophie, série oeuvres de Martin Heidegger)

____. *Qu'appelle-t-on penser?.* Traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel. Paris: Presses universitaires de France, 1992. (Quadrige; 145)

____. *Qu'est ce qu'une chose?.* Trad. de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux. Paris: Gallimard, 1971. (Classiques de la philosophie)

____. *Questions I et II.* Trad. de l'allemand par Kostas Axelos [et al.]. [Paris]: Gallimard, 1990. (Collection Tel; no. 156)

____. *Questions III et IV.* Trad. de l'allemand par Jean Beaufret [et al.]. [Paris]: Gallimard, 1990. (Collection Tel; no. 172)

____. *Schelling: Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine.* Trad. de l'allemand par Jean-François Courtine; édité par Hildegarde Feick. Mayenne: Gallimard, 1977. (Classiques de la philosophie)

____. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot.* Trad. de l'allemand et présenté par Florent Gaboriau. [Paris]: Gallimard, 1970. (Classiques de la philosophie)

____ et Eugen Fink. *Héraclite: Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967.* Traduit de l'allemand par Jean Launay et Patrick Lévy. [Paris]: Gallimard, 1973. (Classiques de la philosophie)

Löwith, Karl. *Ma vie en Allemagne avant et après 1933.* Trad. de l'allemand par Monique Lebedel. [Paris]: Hachette, 1988. (La Force des idées)

Towarnicki, Frédéric de. *À la rencontre de Heidegger: Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire.* [Paris]: Gallimard, 1993. (Collection Arcades; 32)

____. *Martin Heidegger: Souvenirs et chroniques.* Paris: Payot-Rivages, 1999. (Bibliothèque rivages)

Periodicals

Cahiers de l'Herne (spécial Heidegger) : no. 45, 1983.

Greisch, Jean. «Bulletin d'études heideggériennes.» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*: vol. 72, 1988.

____. «[Bulletin de philosophie. Etudes heideggériennes:] «Les Contributions à la philosophie (à partir de l'ereignis) de Martin Heidegger.» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*: vol. 73, 1989.

____. «Bulletin de philosophie. La Raison herméneutique en débat = Philosophical Report. The Hermeneutical Reason in Discussion.» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*: vol. 78, no. 3, 1994.

____. «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1988-1994).» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*: vol. 79, 1995.

____. «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1995-1997).» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*: vol. 81, 1997.

____. «Bulletin de philosophie: La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998): De «l'onto-logique» à la pensée de l' Ereignis.» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*: vol. 84, 2000.

Heidegger, Martin. «Colloque sur la dialectique.» *Philosophie*: no. 69, 2001.

Tomio, Tezuka. «Une heure avec Heidegger.» Traduit par Bernard Stevens avec l'assistance de Takada Tadanori. *Philosophie*: no. 69, mars 2001.

هذا الكتاب

عادةً ما كان يصف المفكر الألماني مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦) الحوار بين أهل النظر بأنه حوار «أوداء» و«أخلاء» و«أصفياء». وقد حاولنا في هذا الكتاب أن ننظر في الكيفية التي حاور بها هذا المفكر ـ الذي عُد أحد أكبر مفكري عصرنا ـ مفكري الحداثة ومنظريها، وأن نحاوره بشأن أنظاره في نقد الحداثة الحوار الجميل. والحال أنه لئن كان لمفكر معتكف الغابة السوداء «ما فكر فيه»، فإن له أيضاً «ما لم يفكر فيه». وما أعظم «ما فكر فيه» الرجل! لكن أعظم منه «ما لم يفكر فيه»! وهذا الكتاب، أولاً وقبل كل شيء، نظر في «ما فكر فيه» هايدغر، وذلك قبل أن يكون هو سعياً إلى التفكير في «ما لم يفكر فيه». لقد فكر الرجل في شأن «الحداثة» بأعمق فكر يكون وأبدعه. فقد بنى نظره على مقدمات كادت أن تخفى على الكثير من الذين إنْ هم وقفوا على نتائج أنظاره فما وقفوا على أصول أفكاره. ولهذا يقترح هذا الكتاب إعادة بناء فكر هايدغر في «الحداثة» بدءاً من بسائط المفاهيم التي استند إليها الرجل، ليأخذ بيد القارئ ويفضي به إلى النتائج التي انتهى إليها هايدغر في نقده للحداثة. وقد قاد صاحبَ الكتاب في هذا تحدٍّ وجيه: محاولة إنطاق أنظار هايدغر لغة الضاد بما يضمن اختفاء رطانة هايدغر داخل العربية الاختفاء أبعده. فهل يكون يا ترى توفق المؤلف في ذلك؟ للقارئ وحده الحق في أن يحكم. فليجرب قراءة هذا الكتاب، وليقضي بما هو قاض!



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

ISBN 978-9953-533-02-5



